Front Index back
keep covers where are

REVUE

D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

5
1924

CINQUIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 17

JANVIER 1924

DONS DU SAINT-ESPRIT ET CONTEMPLATION INFUSE..... P. de Guibert..... 3

NOTES ET DOCUMENTS :

LE SOMMET DE LA CONTEMPLATION MYSTIQUE..... L. Reypens..... 33

LES ÉCRITS SPIRITUELS DES DEUX GUIGUES..... A. Wilmart..... 59

COMPTES RENDUS :

R. HOORNAERT : SAINTE THÉRÈSE ÉCRIVAIN, SON MILIEU, SES FACULTÉS, SON ŒUVRE. — *G. ECHEGOYEN* : L'AMOUR DIVIN, ESSAI SUR LES SOURCES DE SAINTE THÉRÈSE. — *FR. VINCENT* : SAINT FRANÇOIS DE SALES, DIRECTEUR D'AMES. L'ÉDUCATION DE LA VOLONTÉ (F. Cavallera)..... 80

CHRONIQUE..... 90

BIBLIOGRAPHIE..... 97

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES SUR LA CONTEMPLATION INFUSE (*fin*)..... P. Schuyer..... 33*-44*

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma, California

ADMINISTRATION

TOULOUSE, 9, rue Montplaisir
Compte courant n° 593, Toulouse.

RÉDACTION

ROME (19), 120, Via del Seminario.
TOULOUSE, 31, rue de la Fonderie.

Tous droits réservés.

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

Les abonnements sont annuels et partent de janvier.

FRANCE et BELGIQUE..... **12 fr.** — UNION POSTALE..... **15 fr.**

Un Naméro séparé : **4 fr.**

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

Prix d'une année écoulée : **15 fr.**

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

RÉDACTION

Tout ce qui concerne la *rédaction* de la *Revue*, les échanges et les envois de livres pour comptes rendus doit être désormais envoyé à l'une des deux adresses :

R. P. de GUIBERT, 120, via del Seminario, ROMA (19).

M. F. CAVALLERA, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE.

AVIS IMPORTANT

Afin d'éviter des retards et même des erreurs inévitables, nos lecteurs sont priés de s'adresser désormais, pour les abonnements, renouvellements, changements d'adresse, etc., *uniquement* à l'Administration de la *Revue*, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

Pour paraître dans les prochains numéros de la Revue :

LA LITURGIE ET LA VIE SPIRITUELLE..... J. Hanssens.

LA DIRECTION DES NÉVROSÉS..... R. de Sinéty.

L'EMPLOI DU MOT « CONTEMPLATION » CHEZ RICHARD DE S. VICTOR..... L. Pajot.

LE TEXTE D'UNE LETTRE DU P. SURIN D'APRÈS L'ÉDITION DU P. CHAMPION ET D'APRÈS UN MANUSCRIT CONTEMPORAIN..... [L. Michel].

QUI A ÉCRIT LA DOCTRINE SPIRITUELLE DU P. LALLEMANT ? A. Hamon.

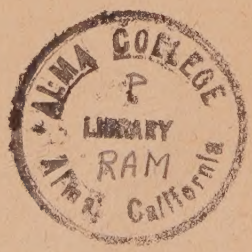
HADEWIJCH, UNE MYSTIQUE FLAMANDE AU XIIIe SIÈCLE.... J. van Mierlo.

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

CINQUIÈME ANNÉE

1924



ADMINISTRATION

TOULOUSE, 9, rue Montplaisir
Compte courant n° 593, Toulouse.

RÉDACTION

ROME (19), 120, Via del Seminario.
TOULOUSE, 31, rue de la Fonderie.

Tous droits réservés.

34745

v.5
1924

DONS DU SAINT-ESPRIT

ET

CONTEMPLATION INFUSE

Aucune âme ne peut arriver à une vraie perfection et *a fortiori* à la sainteté, sans le secours de grâces fortifiantes, inspirations et motions divines, de plus en plus abondantes et puissantes, grâces qu'elle reçoit plus pleinement et auxquelles elle coopère plus docilement à l'aide des *habitus* infus qui constituent les dons du Saint-Esprit. Les âmes arrivées à la perfection de la vie spirituelle, c'est-à-dire à la pleine activité de la charité, exercent donc cette charité, dans quelque ligne que ce soit, vie active ou vie contemplative, sous l'influence devenue ordinaire en elles de cette « loi intérieure d'amour que le Saint-Esprit grave dans les cœurs », par ses motions et inspirations.

Cette influence habituelle de l'Esprit-Saint, cette emprise de son action sur toute la vie ne soulève pas, s'il s'agit des œuvres du service de Dieu dans la vie active, de problèmes et de difficultés bien particulières. S'il s'agit au contraire de l'exercice non plus effectif, mais affectif de la charité, de la vie d'oraison, il n'en est pas de même.

Evidemment cette action devenue habituelle du Saint-Esprit dans l'âme, imprimera d'abord à sa vie de prière certains caractères généraux semblables à ceux dont elle marquera aussi son activité extérieure pour le service de Dieu. Il y aura plus de *passivité* vis-à-vis de la grâce, moins d'activité personnelle : de plus en plus l'initiative des

démarches de l'âme passera entre les mains de Celui à la conduite de qui elle s'est totalement livrée. Il y aura, en général, une expérience de plus en plus marquée, de plus en plus sentie par l'âme, de s goûts et aridités, des consolations et des désolations, des alternatives de force et de faiblesse, dans la prière comme dans l'action.

Mais pour la vie de prière, une autre transformation plus particulière se produira ou du moins pourra se produire. L'expérience, en effet, a conduit les maîtres spirituels à distinguer, depuis bien longtemps, dans cette vie, deux types, deux formes générales d'oraison : oraison discursive ou méditative et oraison contemplative. Et depuis longtemps aussi beaucoup d'entre eux ont proposé aux âmes le repos de la sainte contemplation comme l'heureux terme de leurs efforts dans le laborieux exercice de la méditation. D'où la question aujourd'hui si souvent et si vivement agitée : la transformation générale de la vie spirituelle amenée par ce passage à la vie mystique, entendue dans le sens large indiqué ailleurs (1), caractéristique de toute vie parfaite, a-t-elle nécessairement pour conséquence le passage de la forme méditative à la forme contemplative de l'oraison mentale ? En d'autres termes, faut-il dire que, de même que l'âme, nous l'avons expliqué, n'arrivera pas à la perfection et à la sainteté, sans passer sous cette conduite habituelle de la grâce, de même aussi elle n'y arrivera pas davantage sans passer de l'oraison discursive et multiple à l'oraison contemplative et simplifiée ? Faut-il dire par conséquent que toute âme appelée à la perfection et à la sainteté, est appelée par là même à être introduite en quelque mesure par Dieu dans ces formes élevées de contemplation infuse décrites par ceux qui en furent favorisés, particulièrement par sainte Thérèse ? Ce qui revient à chercher quel rapport il y a entre le développement de l'exercice des dons

(1) RAM, 4 (1923), p. 340 ss.

du Saint-Esprit et celui de la contemplation infuse dans les âmes.

Pour arriver à proposer une réponse à cette question, il importe de partir d'une notion aussi précise et exacte que possible des deux termes *dons* et *contemplation* ; de là il sera possible de déduire quels rapports existent entre eux, et, après avoir rapproché ces déductions des données générales qui paraissent se dégager de l'expérience et de l'enseignement traditionnel, on pourra enfin formuler un essai de réponse à la question posée.

Ai-je besoin de le répéter? En présence d'un programme aussi vaste, je n'ai l'intention en ces quelques pages que de proposer la réponse qui me paraît la plus conforme aux données de ce problème si complexe, moins avec la prétention de le résoudre pleinement, qu'avec l'espoir d'aider à constituer un cadre pratique et fécond de recherches à effectuer.

Dans l'article précédent, je me suis efforcé de préciser la notion des dons du Saint-Esprit qui me paraissait la plus cohérente et la plus fidèle aux données traditionnelles : je n'y reviendrai pas.

Dans une note plus ancienne (2), j'ai proposé pour les termes d'*oraison contemplative* et d'*oraison contemplative infuse* des définitions qui ne me paraissent pas avoir soulevé de contradiction chez ceux qui se sont intéressés à cette note : je me bornerai donc à les reproduire ici comme point de départ des présentes réflexions :

L'oraison discursive comporte raisonnements et actes multiples de l'intelligence et de la volonté, même dans l'oraison affective où les premiers de ces actes se réduisent et se simplifient, mais où persiste la multiplicité des affections et des résolutions. L'oraison contemplative, au contraire, est une oraison mentale, dans laquelle notre âme est élevée et unie à Dieu par une vue de l'intelligence et une adhésion

(2) RAM. 3 (1922), p. 165-172.

de la volonté toutes simples, sans raisonnement ni multiplication d'actes distincts.

Elle sera dite *acquise* si cette simplification des actes intellectuels et affectifs résulte, par le seul jeu des lois psychologiques, des actes précédemment posés par notre intelligence et notre volonté élevées par la grâce. Elle sera au contraire dite *infuse* si cette même simplification résulte d'une action divine dans l'âme dépassant ou même contredisant ce qu'auraient produit les causes d'ordre psychologique actuellement en jeu (3).

Si de ces définitions nous rapprochons ce qui a été dit précédemment sur le rôle général des inspirations du Saint-Esprit ou grâces fortifiantes dans la vie spirituelle, nous pourrons conclure tout d'abord que la multiplication de ces inspirations chez les âmes parfaites ne semble exclure *a priori* aucune de ces formes d'oraison mentale. Il serait absolument gratuit d'affirmer *a priori* que cette action continue du Saint-Esprit dans l'âme exclut nécessairement toute multiplicité d'actes et même tout raisonnement : la lumière

(3) Dans un excellent article de la Vie Spirituelle (*La contemplation acquise chez les théologiens Carmes déchaussés*, 1923, p. [277]-[303]) le P. Gabriel de Sainte Marie Madeleine, CD., propose pour la contemplation acquise la définition suivante : « L'oraison de contemplation acquise ne requiert nullement un acte de vue simple intellectuelle *uniforme ou durable* ; mais ce nom désigne une oraison où l'acte contemplatif est fréquent et s'exerce facilement, de sorte que l'âme s'applique surtout à ces vues simples et aux affections. » Quant à l'*acte contemplatif*, il le caractérise ainsi : « Le terme de *contemplation* désigne au sens propre le seul acte de simple vue intellectuelle, abstraction faite de tous les éléments affectifs, imaginatifs ou discursifs qui dans l'oraison l'accompagnent où l'entourent. Par extension de sa signification première, ce terme désigne une *oraison* caractérisée par la prédominance de cet acte. » On le voit, cette définition du P. Gabriel part de la notion de l'acte de contemplation prise dans son sens le plus précis et elle a par suite le très grand avantage d'une netteté parfaite. Celle que je propose fait entrer dans la définition de l'oraison contemplative, avec l'élément intellectuel, l'élément affectif, en étendant à cet élément l'idée de simplification caractéristique de la notion de contemplation : du coup, la définition devient moins rigoureuse et moins parfaite spéculativement. Peut-être est-elle plus commode en pratique pour distinguer les cas concrets d'oraison. En tout cas, les deux définitions sont dans la même ligne et s'accordent parfaitement entre elles, l'une étant plus large que l'autre.

surnaturelle peut venir illuminer, aider et renforcer toutes les opérations de notre esprit, aussi bien la déduction que l'intuition et la grâce peut pousser la volonté aussi bien à multiplier des actes variés d'amour de Dieu qu'à s'absorber dans un long élan vers son bien suprême.

Quant à la simplification essentielle à l'oraison contemplative rien n'empêche, semble-t-il, qu'elle résulte par le jeu des seules lois psychologiques d'une série d'actes intellectuels et affectifs dans lesquels seront intervenues les seules grâces élevantes, sans que les grâces fortifiantes ou inspirations, et par suite les dons du Saint-Esprit, y aient eu aucune part. Je ne cherche pas pour le moment si le cas est fréquent, ni même s'il se rencontre pratiquement jamais : je me borne à remarquer que nous n'avons aucune raison de l'écarter d'emblée comme physiquement ou moralement impossible.

Nous constatons, en effet, cette simplification dans une foule de cas de « contemplation » philosophique ou artistique : il n'est pas psychologiquement plus difficile à celui qui a la foi, de revenir par la pensée sur les mystères qu'il croit, d'en nourrir son esprit et de s'y absorber jusqu'à ce « simple regard admiratif et affectueux », qui est l'essenee même du repos contemplatif. Cela suppose, tout comme la contemplation philosophique ou artistique, un tempérament particulier ; certaines âmes seront incapables d'aucune espèce de contemplation, quel qu'en soit l'objet : mais, ce tempérament donné, l'âme peut sans aucune intervention particulière de la grâce, arriver à cet état en présence de son Crucifix ou à la pensée de la miséricorde divine, aussi bien qu'en face d'une toile de maître ou à la lecture d'un chef-d'œuvre.

Que si, au contraire, cette simplification contemplative, résulte d'une intervention particulière dans l'âme des inspirations et grâces fortifiantes, de l'exercice par conséquent des dons du Saint-Esprit, on peut, je crois, distinguer trois cas, dans lesquels cette intervention donnera à l'orai-

son contemplative un caractère infus, fort inégal d'ailleurs.

Premier cas : l'action, médiate ou immédiate, de Dieu dans l'âme se borne à lui faire plus vivement, plus intimement comprendre une vérité de la foi, à renforcer l'inclination qui la porte vers son créateur ; c'est la consolation ordinaire, si bien décrite par S. Ignace :

J'appelle consolation (spirituelle), quand dans l'âme se produit quelque motion intérieure par laquelle l'âme vient à s'enflammer d'amour pour son Créateur et Seigneur, et par suite ne peut plus aimer sur la face de la terre aucune chose créée en elle-même, mais seulement dans le Créateur de toutes choses. De même quand elle répand des larmes qui la portent à l'amour de son Seigneur, que ce soit à cause de la douleur de ses péchés, ou de la Passion du Christ, ou d'autres motifs directement ordonnés à son service et à sa louange; enfin j'appelle consolation tout accroissement d'espérance, de foi et de charité, et toute joie intérieure qui appelle et attire l'homme aux choses du ciel et au propre salut de son âme, rendant celle-ci tranquille et la pacifiant en son Créateur et Seigneur (4).

La conséquence de cette consolation divine sera de donner aux actes d'intelligence et de volonté produits par l'âme sous son influence une intensité et une facilité particulières ; par suite l'âme sera naturellement portée à prolonger ces actes, à s'y attarder, et ces actes eux-mêmes, par leur profondeur, feront pénétrer plus intimement dans l'âme les connaissances, les affections, qui en sont l'objet. Et ainsi ces consolations gratuitement données par Dieu auront pour effet d'accélérer le travail psychologique dont nous avons parlé plus haut à propos de la contemplation acquise et de faire arriver l'âme plus vite à l'oraison contemplative.

Il y a donc déjà dans ce premier cas, parmi les causes

(4) *Exercices Spirituels* : Règles du discernement des Esprits, I, 3 (éd. Madrid, 1919, p. 514). Dans les notes laissées par le Saint sur la manière de donner les *Exercices* (*Directoria Ignatiana*, I, 1, *ibid.*, p. 780), il est recommandé d'expliquer la consolation, « dans toutes ses parties comme sont la paix intérieure, la joie spirituelle, espérance, foi, amour, larmes et élévation de l'esprit, qui sont tous dons du Saint-Esprit. »

qui font passer l'âme de l'oraison discursive à l'oraison contemplative, à côté des facteurs purement psychologiques, une intervention de Dieu, *dépassant* ce qu'auraient produit ces facteurs restés seuls, et donc un élément infus. Celui-ci n'est la cause ni unique, ni souvent même prédominante de la simplification contemplative : son influence cependant n'en reste pas moins réelle. On pourra donc regarder la contemplation qui suivra comme dépendant partiellement de l'exercice des dons du Saint-Esprit, comme une contemplation *partiellement* et *indirectement infuse.*

Deuxième cas : Comme dans le premier, le passage du discours, de l'oraison multiple, à la contemplation se fait sous l'influence de grâces, d'inspirations, d'actes indélibérés, produits par Dieu dans l'âme, mais qui n'introduisent pas en elle des éléments psychologiques entièrement nouveaux, qui ne la mettent pas en dehors de ses conditions naturelles d'activité, qui simplement viennent renforcer, approfondir, intensifier les lumières intellectuelles et les tendances affectives qu'elle avait déjà par l'exercice des vertus théologiques.

Toutefois, tandis que, dans le cas précédent, les influences de la grâce ne tendaient directement qu'à faire produire des actes de foi ou d'amour plus profonds, plus forts, et ne contribuaient qu'indirectement à pousser l'âme vers la contemplation, maintenant le travail de la grâce va *directement* et *immédiatement* dans ce sens ; son action tendra à maintenir l'âme dans la même pensée, la même affection, très simples, à la détourner de multiplier les actes, à produire en elle ce vide et ce dégoût des images et des raisonnements, de tout ce qui n'est pas le repos en Dieu, si fortement marqués par S. Jean de la Croix. Ce travail, suivant les âmes, pourra porter davantage sur l'activité de l'intelligence ou sur celle de la volonté, retenant la première dans une intime pénétration des vérités déjà connues, ou bien attirant la seconde d'une façon très intime aussi et qui dé-

passe de loin ce que pourraient produire les lumières dont jouit l'intelligence. Cette action aussi comportera la plus grande variété de degrés, dans sa force même, dans la conscience qu'en aura l'âme, dans l'exclusion plus ou moins complète, de toute action s'exerçant simultanément sur la partie sensible, dans son caractère plus ou moins purement spirituel. Et on voit de suite comment cette action, lorsqu'elle sera particulièrement intense amènera tout naturellement les phénomènes de *ligature* signalés dans les descriptions : par le fait même que la grâce fixe et concentre l'activité de l'âme sur les idées et affections qui constituent l'oraison contemplative, elle gêne sa liberté pour penser à autre chose ; par le fait qu'elle provoque en l'âme une activité intense de l'ordre spirituel, elle attire dans ce sens toutes ses forces et naturellement les perceptions sensibles s'atténueront.

Cette action de la grâce enfin, nous l'avons déjà rappelé, pourra, ici surtout, s'exercer sous forme de consolations ou d'aridité, de plénitude ou de vide ; dans le premier cas attirant et absorbant l'âme dans l'objet sur lequel elle la fixe — dans le second la détachant de tout le reste, même des pensées, des images ou des affections variées qui auparavant constituaient son oraison, pour faire place libre en elle aux lumières et affections très simples dans lesquelles Dieu fixera sa contemplation.

Troisième cas : Dieu, par son action immédiate dans l'âme, y produit la simplicité et le repos de la contemplation, non plus seulement par un simple renforcement des éléments psychologiques qu'il trouve en elle, mais par l'introduction d'éléments entièrement nouveaux, — qu'il s'agisse d'espèces intellectuelles nouvelles produites dans l'intelligence par une action immédiate de Dieu, indépendamment de tout élément sensible, amenant un acte de connaissance plus ou moins semblable à la connaissance des purs esprits ; qu'il s'agisse du pouvoir donné à l'âme de perce-

voir en elle-même des réalités qui échappent normalement à sa conscience comme le fait de son union avec Dieu par la grâce sanctifiante ; qu'il s'agisse même, comme le croient certains théologiens, d'une perception confuse immédiate de Dieu, — l'homme se trouve placé, du fait de cette intervention divine dans son âme, en dehors des lois ordinaires et normales de son activité psychologique. On pourra donc très légitimement appeler une telle contemplation infuse *extraordinaire* et même *miraculeuse*. Si on ne réserve pas le nom de miracle aux prodiges d'ordre sensible, on peut très bien parler en ce cas d'un vrai *miracle psychologique*, dans le sens de dérogation aux lois naturelles qui régissent cet ordre d'activité. A une condition cependant, celle de ne pas oublier que ce miracle psychologique tend par lui-même directement et premièrement à la sanctification de celui qui en bénéficie et ne doit donc pas être assimilé purement et simplement aux grâces *gratis datae* proprement dites, dont le but premier est de faire rayonner la puissance de Dieu, pour le bien général de l'Eglise.

Dans ces trois cas, il y a donc contemplation et contemplation infuse, au moins partiellement, puisque parmi les causes de cette contemplation, il y a toujours une action de Dieu dans l'âme contredisant, *dépassant*, au moins, ce qu'auraient produit les seules causes psychologiques actuellement en jeu : élément infus, on le voit, extrêmemont inégal, puisque dans le premier cas il ne fait qu'aider, parfois très faiblement, ces causes psychologiques et que dans le dernier cas son action devient exclusive jusqu'à supprimer ce qu'auraient produit normalement ces mêmes causes psychologiques.

Il en va de même des autres traits que les auteurs ont coutume de signaler comme caractéristique de la contemplation infuse.

La *passivité* à l'égard de Dieu se retrouvera elle aussi dans ces trois cas, réellement, mais très inégalement. Elle

existe à un certain degré dans le premier, car elle est inhérente à toute grâce, et particulièrement à toute grâce fortifiante telle que je l'ai décrite précédemment. Si cette grâce est essentiellemeni un acte indélibéré produit par Dieu en nous, indépendamment de nous-même, *in nobis sine nobis ;* si aucune de ces grâces ne peut être méritée par nous *ex condigno* ou même *cx congruo infallibili*, mais est simplement accordée *ex congruo* à nos supplications; s'il est donc hors de notre pouvoir de nous procurer par nos efforts la plus petite d'entre elles, mais qu'il nous faut attendre que Dieu la donne à qui il veut et quand il veut ; si la consolation spirituelle échappe entièrement à notre action, tant pour l'obtenir que pour la retenir, et que nous pouvons seulement, par une humble fidélité, solliciter de la miséricorde de Dieu qu'elle nous soit donnée et continuée, il s'ensuit que, même à ce premier degré de contemplation partiellement et indirectement infuse, il y a un élément qui nous échappe, que nous ne pouvons nous procurer nous-même en aucune façon par nos efforts, mais qui dépend de la seule bonté de Dieu.

Sans doute, ce secours des consolations et grâces fortifiantes les plus humbles, ne sera pas refusé aux âmes de bonne volonté, non-seulement dans la mesure nécessaire à la conservation de la vie surnaturelle (il est de foi que tous les justes ont les secours nécessaires à leur persévérance), mais aussi dans la mesure plus large nécessaire pour progresser dans la vie d'oraison. Ordinairement même, Dieu donnera à toutes ces âmes, en quelque mesure, ces lumières et ces attraits qui par eux-mêmes sont de nature à favoriser en elles un certain développement contemplatif de leur oraison. Et c'est là ce qui peut faire oublier parfois le caractère gratuit et passif de ces grâces. Mais ce caractère qui leur est essentiel n'en subsiste pas moins. Et il faut ajouter que rien ne s'oppose à ce que, dans certaines âmes, les grâces fortifiantes reçues de Dieu soient en général plutôt en rapport avec les Dons du Saint-Esprit de caractère

actif, et par suite ne tendent nullement, pas même indirectement, à donner à leur oraison une forme contemplative. Mais il est bien clair que ce caractère de *passivité* et de *gratuité*, réel dans le premier cas, va croissant dans le second et surtout dans le troisième où il éclate aux yeux de tous.

Il faut en dire autant du caractère *expérimental* que prend la connaissance de Dieu. Dans le troisième cas il n'est pas moins manifeste que la passivité et la gratuité : l'action de Dieu dans l'âme est tellement forte, elle tranche si nettement sur le cours ordinaire de la vie psychologique, que l'âme ne peut douter, du moins au moment où elle éprouve cette action. Dans le second cas, doux ou amer, le goût de Dieu est encore très net. Dans le premier il se retrouve aussi, quoique de plus en plus faible, de plus en plus difficile à discerner : même alors, quand l'action des grâces fortifiantes est un peu plus fréquente, un peu plus intense et l'âme un peu plus recueillie, il y a une véritable « expérience de Dieu », plus confuse, plus difficile à séparer de ce qui l'entoure, mais qui pourtant donnera pour cette âme aux choses de la vie spirituelle une saveur de réel que n'aura jamais la connaissance purement abstraite d'un homme étranger à de telles expériences (5). Aussi, même dans cette contemplation que l'exercice des dons du Saint-Esprit n'aura contribué à produire qu'indirectement et partiellement, il y aura quelque chose de ce *goût de Dieu* propre à la contemplation infuse.

Il faudrait maintenant rapprocher plus explicitement ces conclusions spéculatives des données de l'expérience et des enseignements traditionnels : impossible, évidem-

(5) Voir comme cela est sensible chez les psychologues incroyants, étrangers à cette vie spirituelle, — si inintelligents des enseignements d'une sainte Thérèse, — lesquels seront pénétrés sans effort par une bonne et simple carmélite.

ment, de le faire en détail ; quelques indications très sommaires ne seront cependant pas inutiles, ne fût-ce que pour rendre plus claires les considérations précédentes.

Constatons-nous en fait, dans l'expérience directe et les documents, les différents cas énumérés ci-dessus ? Et d'abord, y a-t-il des âmes qui arrivent à la prière contemplative d'une façon *purement acquise* par leurs seuls efforts, sans le secours de grâces fortifiantes qui les fassent rentrer dans notre premier cas de contemplation indirectement et partiellement infuse ?

Ainsi posée, la question vise un cas limite, un cas à peu près théorique. Arriver, en effet, à la simplification et au repos de l'oraison contemplative par suite des enrichissements psychologiques d'une oraison discursive continuée avec persévérance, suppose une fidélité à la vie de prière et aux diverses conditions de son développement (recueillement intérieur et extérieur, mortification, etc.), qui ne sera guère possible à l'âme sans de nombreuses grâces fortifiantes Celles-ci, sans doute, je l'ai rappelé plus haut, pourront ne pas prendre la forme de ces lumières et de ces goûts qui tendent naturellement à rendre l'oraison contemplative, et être plutôt des grâces de force par exemple. Mais il sera, je crois, bien rare que l'âme persévère dans cette fidélité, et ait en même temps le tempérament requis pour ce passage naturel de l'oraison discursive à l'oraison contemplative acquise, sans que Dieu, qui a coutume d'adapter les formes de ses grâces à la nature particulière des âmes, n'intervienne plus ou moins efficacement dans ce passage, pour le favoriser et l'accélérer, au moins indirectement, par ses inspirations et ses grâces.

Il paraît donc vrai que les cas d'oraison contemplative *purement acquise* doivent être assez rares (6). En revanche

(6) C'est en ce sens que me paraît pouvoir être entendue la remarque du P. Garrigou-Lagrange (Vie spirituelle, 1922, t. 5, p. 385), et *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, I, 286) et de plusieurs autres théologiens, que la contemplation acquise est très rare parce que Dieu

(et c'est une première raison qui justifie pratiquement la distinction de cette contemplation acquise), il y a des cas beaucoup plus fréquents d'oraison contemplative où l'élément infus, représenté par ces grâces fortifiantes, a une influence presque négligeable et où l'acquis domine de beaucoup : cas, par exemple, d'âmes peu généreuses, très médiocrement fidèles, mais au tempérament intuitif et contemplatif très accusé. Il y a, en effet, des individus, et même des peuples, naturellement contemplatifs : chez eux l'oraison mentale prendra très facilement cette forme, sans grand effort, à peu près sans aucune intervention des grâces fortifiantes ; et, s'ils sont peu fervents, leur oraison sera médiocre, de forme contemplative cependant (7), et d'origine à peu près exclusivement *acquise*. De plus, même dans le cas d'une contemplation partiellement infuse, l'élément acquis demeure réel, et souvent prépondérant : il importe donc beaucoup de ne pas oublier son existence puisque c'est lui qui justifie et constitue une tendance positive, et non purement négative, de l'âme à la prière contemplative : c'est parce que celle-ci *peut* être acquise que l'âme peut, avec la prudence voulue, y tendre positivement ; le fait que Dieu interviendra pour faire aboutir cette tendance plus vite et plus facilement, n'en supprime ni l'existence, ni l'efficacité propre, ni la légitimité. Il est clair néanmoins que ce cas de la contemplation partiellement et indirecte-

prévient les âmes en leur accordant un commencement de contemplation infuse avant que leurs efforts aient abouti à la contemplation acquise. S'il s'agissait, en effet, de la contemplation infuse proprement dite, de notre 2e cas, l'assertion me paraîtrait moins incontestable.

(7) Et c'est là, pour le dire en passant, une des raisons du danger qu'il y a fatalement à trop représenter sans plus la « contemplation » en général comme une oraison toujours supérieure à l'oraison discursive ou comme le sommet de la vie spirituelle : des distinctions précises sont indispensables pour ne pas favoriser de graves illusions. — Pour de telles âmes ce serait un mauvais remède que de les faire renoncer à une oraison qui est souvent la seule possible pour elles, vu leur tempérament : mais il faudra leur enlever leur illusion et les aider à rendre leur oraison plus fervente, plus efficace, dans *cette ligne*.

ment infuse (1er cas) ou celui de la contemplation partiellement (ou totalement) et *directement* infuse (2e cas) sont beaucoup plus fréquents chez les âmes ferventes que celui d'une contemplation presque uniquement acquise. Ils me paraissent répondre aux formes de ce qu'on a appelé contemplation *infuse ordinaire,* contemplation *incomplètement passive*, et parfois contemplation partiellement *acquise* ou *active* (en ce sens qu'elle renferme encore des éléments acquis importants et n'échappe pas totalement à l'influence positive de nos efforts personnels). Oraisons de simplicité, de recueillement ou de simple remise en Dieu, depuis leurs formes les plus faibles jusqu'à leurs formes les plus hautes, semblent venir se placer dans cette catégorie : les formes faibles et atténuées répondant au premier cas d'oraison contemplative *indirectement* infuse, les formes plus nettes et plus caractérisées supposant déjà en partie ce travail simplificateur positif des grâces fortifiantes (et des Dons du Saint-Esprit) qui les font rentrer dans le second cas.

Faut-il placer l'oraison de *quiétude* en dehors, au-dessus de ces deux premiers cas, et la regarder avec le P. Poulain comme la première forme de l'oraison contemplative extraordinaire, la première réalisation du troisième cas proposé plus haut? ou au contraire faut-il (avec le P. Antoine de la Présentation par exemple) y voir le dernier terme du travail des grâces fortifiantes ordinaires, la réalisation totale, la plus haute, du second cas? J'inclinerais pour ma part vers la deuxième opinion qui, dans la série des sept demeures de Sainte Thérèse, place la coupure principale non pas entre la troisième et la quatrième, mais entre la quatrième et la cinquième (8). Les descriptions de l'oraison de quiétude ne semblent pas, chez sainte Thérèse en particulier, supposer de bouleversement des lois générales de la psychologie :

(8) Antoine de la Présentation, CD., *Etude sur le Château intérieur de sainte Thérèse*, Paris, 1922, p. 60.

l'action de la grâce est très forte, très manifeste ; l'âme sent en elle une action subie, absolument indépendante des efforts qu'elle peut faire pour s'y soumettre ; elle se rend bien compte qu'elle reçoit un don absolument gratuit, qu'elle ne peut à aucun degré se procurer elle-même : mais rien de cela ne semble supposer nécessairement cette introduction « extraordinaire » d'éléments psychologiques nouveaux qui est l'essence du troisième cas proposé plus haut ; la simple action de Dieu pour diriger, renforcer, concentrer les éléments déjà existants paraît suffisante pour tout expliquer. Le seul fait que l'action immédiate de Dieu sur l'intelligence et la volonté devient plus intense, plus manifeste, qu'elle produit des lumières et des attraits beaucoup plus disproportionnés avec le travail personnel précédent et avec les éléments sensibles, donnant plus facilement par contraste l'impression d'une irruption soudaine dans l'âme, ce seul fait semble suffire à rendre compte des expressions, même les plus fortes, relatives à la quiétude.

Quoi qu'il en soit néanmoins de cette question de *frontière*, l'action simultanée d'une double série de causes dans la production de la simplicité contemplative : causes psychologiques et grâces fortifiantes paraît bien expliquer l'infinie variété de ces formes d'allure nettement contemplative, qui s'échelonnent entre l'oraison discursive et multiple et les oraisons nettement extraordinaires de la haute contemplation. Et la même raison explique bien aussi pourquoi ces formes de contemplation ordinaire dépendent dans une si forte mesure des tempéraments et des circonstances ; pourquoi il est si difficile de classer et de définir ces formes intermédiaires ; pourquoi, enfin, tous les auteurs spirituels qui depuis le dix-septième siècle les ont distinguées des deux types extrêmes d'oraison, leur ont accordé de plus en plus d'importance : outre qu'elles constituent les formes les plus fréquentes de la contemplation, elles renferment un élément acquis qui n'échappe pas à notre action, et des éléments de tempérament et de circonstances dont nous pou-

vons constater la présence ou l'absence; et par suite, dans la vie spirituelle et la direction, l'attitude qu'elles réclament n'est plus *uniquement* celle toute négative d'une humble expectative.

Quand au troisième cas, il répond aux descriptions des oraisons d'union, d'union pleine, d'union transformante : il paraît, en effet, bien difficile de rendre compte de ces descriptions en réduisant l'action de la grâce dans l'âme à un simple renforcement des éléments existant déjà en elle, sans que rien vienne s'y ajouter d'absolument nouveau : qu'on parle d'espèces intellectuelles nouvelles indépendantes des données des sens, d'intuition obscure de Dieu, de conscience immédiate donnée à l'âme de son union à Dieu par la grâce sanctifiante, autant d'hypothèses qu'on peut discuter. Mais la brièveté même de ces grâces à leurs débuts, unie à la puissance extraordinaire de leurs effets, les contre-coups violents qu'elles ont en général sur l'organisme, l'espèce de transformation graduelle par laquelle elles *s'installent* peu à peu dans l'âme, et les brusques *réveils* dont, même alors, s'interrompt parfois le calme de cette possession divine dans l'âme : tous ces traits et bien d'autres paraissent supposer nécessairement que l'âme est mise alors en dehors des conditions ordinaires de son activité psychologique. Même en écartant tous les phénomènes de révélation distincte, même en considérant l'extase comme n'étant qu'un *contre-coup* étranger à ce qui fait l'essence de ces grâces élevées, il reste en celles-ci un élément confus, irréductible aux cadres de la vie psychologique ordinaire, ces *locutions substantielles* dont parle S. Jean de la Croix et qu'il semble bien identifier avec la grâce de l'union (9). Et c'est en même temps la présence de ce « miracle psychologique » qui explique la rareté relative de ces degrés supérieurs de la contemplation, en face de la fréquence relative de la quiétude et des degrés inférieurs.

Du reste, pour passer des descriptions aux doctrines,

(9) *Subida* II c. 29.

cette distinction de deux espèces d'oraisons contemplatives infuses paraît bien rendre compte des différentes tendances que nous constatons dans la tradition et jusque parmi nos contemporains : les uns, ceux qu'on a pu appeler les « chercheurs de plantes spirituelles rares», allant d'abord aux descriptions les plus accusées, aux *états forts*, et amenés par là à mettre en relief, au centre de leurs études de mystique, ces degrés les plus élevés, à étudier comme caractéristiques de la contemplation infuse ces formes les plus violemment distinguées des oraisons discursives ordinaires ; les autres au contraire frappés d'abord de la rareté de ces formes supérieures et extraordinaires et de la fréquence des deux premiers cas décrits plus haut, tendent à absorber dans ceux-ci toute la contemplation mystique, quitte à attirer vers elles les degrés les plus hauts pour rejeter dans le domaine du miraculeux, accidentel et accessoire, tout ce qui ne s'y ramène pas. Les deux doctrimes peuvent rester dans le vrai à condition de ne pas se faire exclusives, de ne pas vouloir ramener toute oraison contemplative infuse à ce qui n'en est qu'une forme entre plusieurs.

J'ajouterai que cette distinction n'est pas nouvelle : sans parler de Mgr Waffelaert qui l'a exposée ici même et y insiste avec raison dans les remarquables travaux qu'il a consacrés à vulgariser la doctrine mystique de Ruysbroeck, on la trouve très nettement dans la grande école carmélitaine du dix-septième siècle, par exemple chez Dominique de la Sainte-Trinité : celui-ci, dans le tome 6 de sa *Bibliotheca theologica* (1676, l. VII, sectio 5, cap. 6., p. 689, 6°), l'expose ainsi :

6° Dico, in contemplatione vel oratione infusa, non semper immitti aut a Deo infundi ad excellentissimam ipsius notitiam species intelligibiles, quoad modum supernaturales, quatenus, sicut ex dictis per sensuum portas non ingrediuntur, ita nec a rebus sensibilibus educuntur ; nec ex formis imaginatis resultant ; nec ex formis praehabitis componuntur, sed a Deo producuntur, idaeatae ab aliqua perfectissima creatura intellectuali in ipso, tanquam in primo ente et universali causa intelligibiliter quoque contenta.

Verum interdum etiam fit per species acquisitas et praeexistentes, illustrato duntaxat et confortato intellectu per maiorem et pleniorem divini luminis influxum.... quae tamen perfectior cognitio, quia habetur ordinarie per peculiarem quandam et accommodatissimam earumdem specierum acquisitarum seu praeexistentium dispositionem, connexionem, complicationem, seu ordinationem quae a Deo fit, idcirco etiam dici possunt quoad hunc modum supernaturales (10).

Mais il est temps d'en venir à la question, les pages précédentes ont pour unique but de préparer la solution : l'oraison des âmes vraiment intérieures, pleinement dociles à l'action du Saint-Esprit devenue dominante chez elles, sera-t-elle nécessairement de forme proprement contemplative ? Cet exercice habituel des dons du Saint-Esprit, cette emprise des inspirations de la grâce sur toute leur vie, comporteront-ils nécessairement des grâces plus ou moins hautes de contemplation infuse ?

A vrai dire les réponses faites à cette question, qui est le fond même du débat, sont moins opposées qu'il ne semble tout d'abord. Ceux, en effet, qui répondent affirmativement se hâtent d'ajouter que des circonstances particulières peuvent amener certaines exceptions à la loi générale qu'ils posent : toute âme appelée à la perfection est appelée par là même à la contemplation infuse. Et ceux qui nient cette loi et affirment le plus nettement une *bifurcation* de la vie spirituelle, se hâtent d'ajouter que, au moins s'il s'agit des saints canonisés, il est bien difficile, sinon impossible, d'en trouver un seul qui, *en fait*, soit arrivé à cette sainteté sans le secours de grâces infuses de contemplation. En soi, disent les uns, la contemplation infuse est nécessaire au plein développement de la perfection chrétienne ; mais dans des cas particuliers Dieu tout-puissant peut y suppléer par d'autres moyens. Non, disent les autres, elle n'est pas

(10) Voir aussi dans l'excellent livre du P. Théodore de S. Joseph (*Essai sur l'oraison selon l'École carmélitaine*, Bruges, 1923) ce qu'il dit à la suite de Joseph du Saint-Esprit de la distinction entre la contemplation infuse ordinaire et la *contemplation suréminente*.

nécessaire : mais c'est une grâce si précieuse que Dieu infiniment bon la refusera bien rarement aux âmes héroïquement fidèles à ses avances.

Pour répondre à mon tour à cette question avec le plus de précision que je pourrai, je distinguerai d'une part la contemplation acquise et celle que j'ai appelée indirectement et partiellement infuse (le premier des trois cas examinés ci-dessus), et d'autre part la contemplation infuse proprement dite (ordinaire et extraordinaire, simple ou suréminente, les 2e et 3e cas).

La question n'a son sens complet que pour la deuxième catégorie : pour les deux premières sortes de contemplation, le problème n'a pas son sens véritable puisqu'elles sont la résultante ou de causes naturelles ou de grâces ne tendant pas directement à produire cette contemplation.

La fréquence ou la rareté de la contemplation acquise chez les âmes qui s'adonnent avec ferveur à la pratique de l'oraison dépendra en somme de trois facteurs. Tout d'abord, la tendance générale de l'esprit humain à passer, par la réflexion, de l'analyse à la synthèse, du raisonnement à la conclusion dans laquelle il se repose ; d'où il suit que, d'une façon générale aussi, l'oraison tendra à se simplifier chez ceux qui s'y adonnent depuis un certain temps, que par conséquent le progrès dans l'oraison se fera plus fréquemment dans ce sens de simplification. En second lieu, les conditions particulières du tempérament ou de l'état de vie qui viendront modifier cette tendance générale de l'esprit humain, soit pour la contre-carrer, soit pour la renforcer. Je l'ai déjà noté, il y a des tempéraments, des esprits à tendance contemplative, d'autres tournés vers l'action, ou, dans les choses de l'esprit, vers l'analyse, le raisonnement, qui se plaisent dans les détails plus que dans les ensembles. Il y a aussi des genres de vie où tout favorise le calme, la paix et par suite la contemplation, d'autres où l'âme est jetée, qu'elle le veuille ou non, au milieu des tracas, des difficultés, des occupations absorbantes et dis-

trayantes, portant moins à la contemplation qu'à une oraison toute tendue vers l'action, la pratique et leurs multiples nécessités. Enfin il faut tenir compte de l'influence de la formation intérieure reçue, des tendances fort différentes des diverses écoles spirituelles : les unes porteront plus que les autres à la prière de forme contemplative et donc la rendront, toutes choses égales d'ailleurs, plus fréquente dans sa forme acquise.

Parmi ces tempéraments, ces formes de vie, ces tendances d'écoles, faut-il établir un classement au point de vue de la perfection chrétienne? Faut-il dire que les tempéraments contemplatifs sont mieux faits pour la haute sainteté que les tempéraments actifs, que telle forme générale de vie, telle tendance spirituelle mènera plus loin que telle autre dans la voie de la sainteté? — Non, certes, s'il s'agit des formes et tendances générales approuvées par l'Eglise : on peut se sanctifier autant dans l'une que dans l'autre, avec tel tempérament qu'avec tel autre. — Mais il reste vrai que l'oraison *acquerra* plus facilement sa forme contemplative avec tel tempérament, dans tel état de vie, sous l'influence de telle éducation, et que la convergence et l'harmonisation de ces facteurs entre eux pourra favoriser beaucoup le développement de la saintété, tandis que si l'éducation contredit le tempérament ou que celui-ci ne s'accorde pas avec l'état de vie choisi, il y aura là source de difficultés et de gêne ; si par exemple on veut maintenir dans une oraison active et multiple une âme naturellement contemplative, ou si, au contraire, on pousse une âme vers cette contemplation pour laquelle elle est peu faite et qui se concilie mal avec la forme de sa vie.

Quant aux grâces fortifiantes, aux inspirations et aux dons du Saint-Esprit, si nous laissons de côté cette part de leur action qui va directement à donner à l'oraison une forme contemplative, pour n'envisager d'abord que leur rôle général d'augmenter la vie intérieure, l'union à Dieu, la fidélité à son service, il est clair que leur effet sera de

renforcer les causes naturelles qui poussent à la contemplation acquise : pour une âme plus recueillie, plus intimement pénétrée des vérités de la foi, plus généreuse au service de Dieu, les causes agiront plus vite, plus fortement ; mais toutefois cette action de la grâce n'ira pas jusqu'à supprimer les causes contraires poussant l'âme à une vie intérieure plus active, moins simple, plus méthodiquement organisée ; d'autant plus qu'en général ces grâces s'adapteront au tempérament et à la vocation de chacun. Par suite, je crois que, si cette action générale de la grâce est de nature à favoriser beaucoup le passage à la contemplation des âmes qui y sont portées par les causes naturelles, elle ne changera pas très notablement le nombre des âmes qui y sont portées. Et par conséquent, même en tenant compte de cette action très importante de la grâce, il reste vrai que, à ne pas sortir de cette première catégorie de faits, les âmes parfaites seront contemplatives ou non en raison surtout de leur tempérament, de leur vocation et de leur éducation ; bien que, d'une façon générale et toutes choses égales d'ailleurs, le développement de l'âme humaine se fasse plutôt dans le sens de la simplification.

La question de l'appel, universel ou non, des âmes ferventes à la contemplation infuse se pose donc à proprement parler uniquement à propos du deuxième et du troisième cas examinés plus haut.

Pour ce qui est du troisième, de la contemplation infuse extraordinaire, suréminente, supposant une intervention de Dieu qui arrache l'âme aux conditions ordinaires de son activité, je crois que l'accord existe en fait : les auteurs accepteront ou non de faire rentrer dans cette contemplation telle que je l'ai caractérisée plus haut, certains degrés de contemplation décrits par les mystiques, par sainte Thérèse en particulier, oraison d'union ou union transformante ; certains voudront rejeter ces grâces extraordinaires parmi les grâces purement *gratis datae*, refuseront d'en faire des degrés essentiels de la contemplation infuse en

tant que celle-ci constitue une voie de sanctification ; d'autres refuseront d'admettre qu'il y ait aucun rapport entre les dons du Saint-Esprit et la réception des grâces et motions de cet ordre. Mais tous, autant du moins que je puisse m'en rendre compte, admettent que ces grâces-là, pour si utiles et fécondes qu'elles soient, ne sont cependant pas nécessaires à la sainteté, même la plus haute; que Dieu peut conduire et conduit en fait normalement des âmes nombreuses à cette sainteté sans les leur accorder.

Le point précis du débat me paraît donc être le second cas : celui où Dieu donne à l'âme des inspirations, motions, grâces fortifiantes qui la poussent, non plus indirectement, mais positivement et directement à passer de l'oraison discursive et multiple à l'oraison simplifiée et contemplative. C'est dans la réception de ces grâces qu'interviendront tout particulièrement les dons de Sagesse et d'Intelligence; ces grâces pourront être, nous l'avons vu, plus ou moins fortes, plus ou moins conscientes pour qui les reçoit, de forme aride ou consolante : elles auront ceci de commun qu'elles constituent un travail *positif et direct de Dieu pour conduire l'âme à la contemplation*. Et on voit tout de suite que si, dans la distribution de ces grâces, Dieu, suivant son mode ordinaire, s'adaptera sans doute en général, aux circonstances particulières de tempérament et de vocation, ces circonstances cependant n'auront plus ici nécessairement la même influence que dans les cas examinés tout à l'heure de contemplation acquise ou seulement indirectement infuse. Dieu peut évidemment par les grâces de cet ordre mener à la contemplation des âmes que leur tempérament n'y pousse pas du tout; il peut, s'il le veut, et il le veut parfois, les y faire arriver au milieu de la vie la plus active et la plus absorbante (11).

(11) Indépendance de l'action divine qui ne va cependant pas jusqu'à supprimer toute influence de la coopération que rencontrent ces grâces : Dieu peut assurément, étant tout-puissant sur la volonté humaine,

Le fera-t-il toujours si l'âme est fidèle? voilà le point exact de la question. On peut chercher à la résoudre *a posteriori* en faisant appel à l'expérience, ou *a priori* par le raisonnement. Aucune des deux voies ne me semble pouvoir fournir d'argument apodictique : c'est donc à une conclusion simplement plus probable qu'on peut arriver (12).

Plusieurs théologiens, je le sais, sont plus confiants et estiment pouvoir prouver positivement la thèse affirmative de l'appel universel. Toutes les âmes justes sont ornées des dons du Saint-Esprit, et particulièrement des dons de Sagesse et d'Intelligence : or, l'exercice complet de ces dons ne se réalise que dans la contemplation infuse ; si donc l'âme est fidèle et parvient avec l'aide de Dieu au plein développement de ses activités surnaturelles, elle arrivera nécessairement à la contemplation infuse.

L'argument, je l'avoue, ne me convainc pas : il suppose plusieurs choses qui ne paraissent nullement démontrées. Il suppose d'abord, en effet, que les sept dons sont autant d'*habitus* physiquement distincts et que par suite certains

briser toutes ces résistances, et ici comme pour toute autre grâce obtenir de n'importe quelle âme tout ce qu'il veut. Mais, en fait, même pour ces grâces, il ne sera nullement indifférent que l'âme et ses directeurs, en reconnaissant la nature, entrent dans le sens de leur action. Et c'est pourquoi on peut bien dire qu'il y a des âmes vraiment appelées à la contemplation et qui n'y arrivent pas par leur faute ou celle de leur directeur.

(12) Il y a bien un troisième ordre d'arguments, l'autorité de la tradition ; et je suis convaincu qu'avec le temps, c'est précisément cette autorité qui pourra trancher définitivement le débat : mais, pour cela, je l'ai noté ici bien des fois déjà, il ne suffit pas d'aligner cent ou deux cents pages de textes dont beaucoup ne sont pas décisifs et dont les autres ont un sens précis qui appelle de multiples distinctions. Il y a là tout un ensemble de recherches à entreprendre méthodiquement et pour lesquelles bien peu de chose a encore été réalisé : avons nous un seul bon travail quelque peu étendu sur l'histoire du mot contemplation ? sur la doctrine de la *vita contemplativa* opposée à la *vita activa*, depuis les philosophes grecs jusqu'à saint Thomas ? etc. Il ne pouvait donc être question ici, même d'amorcer simplement un argument de cet ordre : il suffira de noter qu'à mon avis, aucun n'a encore été apporté qui soit convaincant.

d'entre eux resteraient sans objet s'ils ne préparaient l'âme à la réception des grâces de contemplation proprement dites : mais il n'est pas démontré du tout que le septenaire des dons corresponde à sept *habitus* infus distincts et non pas seulement à sept ordres de grâces diverses, à la réception desquelles et l'intelligence et la volonté sont préparées chacune par un seul *habitus*. Et en outre, cela fût-il démontré, il faudrait prouver encore que les dons de Sagesse et d'Intelligence ne peuvent exercer pleinement leur fonction que dans la contemplation. et non pas aussi dans la réception de grâces de lumière ne comportant pas nécessairement cette forme particulière d'oraison : ce qui ne parait pas non plus hors de conteste.

La grâce de la contemplation infuse, dira-t-on encore, est souverainement précieuse, c'est l'agent le plus puissant de sanctification d'une âme : Dieu ne saurait donc la refuser aux âmes qui lui sont pleinement fidèles, et il y a des sommets de sainteté que l'homme ne gravira jamais sans l'aide de ce secours. — Ici encore, il ne s'agit de contester ni la souveraine valeur sanctifiante des grâces de contemplation, ni la nécessité de grâces de choix pour arriver à la sainteté : mais il s'agit de savoir si ces grâces de contemplation sont la seule forme de grâces de choix? Si, en dehors de ces grâces, il est impossible d'être un homme intérieur, placé sous la conduite habituelle du Saint-Esprit, au sens expliqué dans le prédédent article ? Et là encore la chose ne paraît pas évidente.

Mais toute notre vie actuelle n'est qu'un acheminement vers le bienheureux terme de la vision béatifique, de l'éternelle contemplation de l'essence divine : donc, conclut-on, plus l'âme croît en sainteté plus il est nécessaire qu'elle se rapproche de ce terme, que se manifestent et s'accusent en elle les premiers linéaments, les premières et lointaines ébauches de cet état parfait de la vie éternelle. Or, ce sont précisément les ascensions de l'âme dans la contemplation infuse qui diminuent peu à peu la distance qui la sépare de

ce terme.— Ce dernier argument demanderait un article entier pour être discuté à fond : il suppose, en effet, toute une manière de concevoir les rapports de la vie présente et de la vie future, de comprendre la manière dont la *voie* prépare le *terme*. Or, s'il est hors de doute que Dieu, dans sa miséricorde a coutume de donner dès cette vie aux âmes fidèles des arrhes magnifiques des récompenses éternelles qu'il leur réserve, il n'est pas démontré qu'il y ait entre les grâces de cette vie et celles de l'éternité une continuité de forme aussi complète qu'on le suppose ici. Il y a continuité entre les deux par la charité qui *demeure* la même, par le mérite de nos actions présentes qui, accroissant cette charité en nous, prépare les accroissements de la gloire éternelle : mais entre les conditions de l'exercice de cette charité et des dons qui l'accompagnent, dans le temps, et celles de leur complet épanouissement dans l'éternité, il ne me paraît pas prouvé qu'il y ait nécessairement le degré de continuité supposé par l'argumentation citée.

Faute de raisonnement parfaitement convaincant, pourra-t-on du moins tirer une certitude des données de l'expérience ?

C'est déjà *a priori* peu vraisemblable : cette expérience, en effet, comporte la constatation de deux faits sur lesquels nous ne pouvons arriver dans les cas particuliers qu'à des conjectures, et qui, à plus forte raison, échapperont à toute généralisation un peu sérieuse et précise.

Le fait de la fidélité à la grâce d'abord : il y a sans doute le groupe des âmes pour lesquelles un jugement de l'Eglise atteste l'exercice de vertus théologales et morales *in gradu heroico*, pour lesquelles par conséquent nous avons une garantie de fidélité à la grâce répondant pleinement à ce qu'on pourrait supposer comme condition amenant toujours les grâces de contemplation infuse. Mais, outre que ce groupe est, somme toute, fort restreint en comparaison de la masse des âmes ferventes et même « parfaites », il ne faut pas oublier que la *fama sanctitatis* qui est le

point de départ de tout procès de béatification, s'attache à telle ou telle vie de préférence, en raison de certains caractères qui ne supposeront pas nécessairement une fidélité et une sainteté moindres dans toute vie où ils manqueront, caractères qui souvent auront en même temps pour effet de favoriser précisément le caractère contemplatif de ces âmes. Ce qui assurément n'enlève pas toute valeur aux constatations faites dans la vie de ces serviteurs de Dieu, mais empêche d'en tirer des conclusions trop fermes et trop générales.

Le second fait, la présence de la contemplation infuse proprement dite dans ces vies fidèles à Dieu, n'est pas, lui non plus, facile à constater : ni le fait d'avoir reçu des grâces extraordinaires comme visions ou révélations, ni celui d'oraisons prolongées ne suffisent à établir une conclusion absolument ferme. Il y a des âmes qui ont eu quelquefois dans leur vie des paroles intérieures paraissant d'origine divine et n'ont pas reçu cependant la grâce de la contemplation infuse : tous les conseils de saint Jean de la Croix supposent la possibilité de ce cas. Et rien ne prouve que de longues oraisons soient *nécessairement* contemplatives au sens propre. On dira, je le sais, que persévérer plusieurs heures dans une oraison à actes multiples dépasse les forces de la nature humaine, personne ne pourrait y tenir. D'accord : mais n'est-il pas aussi au-dessus de ces forces humaines de rester plusieurs heures fixé dans la continuité d'un acte contemplatif? — Sans doute, mais dans ce cas il y a contemplation infuse et Dieu par l'action de sa grâce supplée à ce que ne peuvent les forces humaines toutes seules. — Mais alors pourquoi ne peut-il pas aussi bien suppléer à la faiblesse de nos forces dans une oraison de type discursif ou au moins multiple? Pourquoi rejeter *a priori* la possibilité d'une *méditation infuse*? ou au moins d'actes multipliés sous l'action d'une grâce infuse? Le P. de Grandmaison a examiné ici même le cas des « aspirations », multipliées par le P. Doyle au delà des limites de

la capacité humaine (13) : la solution de ce cas (et des cas semblables qu'on pourrait citer) ne serait-elle pas dans l'existence chez lui d'une *grâce infuse* lui faisant dépasser dans cet ordre les possibilités naturelles, comme les grâces de contemplation infuse font, elles aussi, dépasser les possibilités naturelles dans un autre ordre? ici, multiplicité; là, simplicité ; infuses toutes deux et répondant à deux types de tempéraments et de sainteté.

Or, si nous n'arrivons qu'à de simples présomptions, avec ce double argument des longues oraisons ou des grâces extraordinaires isolées, il y a une foule de vies, même de Saints ou de Bienheureux, où nous ne pourrons dépasser ce degré de certitude. Les relations sur l'oraison d'un saint, assez précises pour justifier une conclusion ferme sur le caractère contemplatif de cette oraison, ne sont pas tellement fréquentes, ou du moins elles manqueront dans bien des cas : il ne suffit pas, en effet, répétons-le encore une fois, que ces relations mentionnent des lumières très grandes ou de véhéments transports d'amour pour que nous puissions, sans plus, conclure avec certitude à cette action très particulière de la grâce ayant fait passer ces âmes à la forme proprement contemplative de l'oraison.

On ne peut donc, je crois, conclure des données de l'expérience à l'existence certaine d'un appel universel de toutes les âmes fidèles à la contemplation infuse. Peut-on de ces mêmes données conclure, en sens contraire, à la *non-existence* certaine de cet appel? Je ne le crois pas davantage.

En effet, pour les âmes *certainement fidèles* (saints et bienheureux), il nous est encore plus difficile de prouver la non-existence de la contemplation que son existence. Pour les autres, nous pouvons toujours nous demander si

(13) RAM, II, 1921 p 33 On peut mettre en parallèle le cas cité par Lancicius (*Opusc.* t. II, *de praxi divinae praesentiae*, c. 8) de ce religieux qui aurait renouvelé ses vœux trois mille fois chaque jour et serait allé, un jour de l'octave de l'Epiphanie, jusqu'à vingt-quatre mille fois.

le manque de cette grâce n'est pas dû à quelque infidélité qui nous échappe; et de plus, là où cette fidélité ne paraît pas faire de doute, on peut se demander si Dieu n'a pas offert à l'âme ces grâces de contemplation infuse, mais à un état plus faible, sans insistance, en sorte que les circonstances ont pu en empêcher le plein épanouissement. Je dis à dessein le *plein* épanouissement : car chez ces âmes de telles grâces ont fort bien pu produire un commencement de contemplation, une transformation très lente de leur vie d'oraison qui pratiquement n'aura pas attiré leur attention.

Dans un sens comme dans l'autre, il ne semble donc pas qu'on puisse aller au-delà de simples présomptions. Mais, du moins, dans quels sens semblent pencher ces présomptions? Si nous nous en tenons à la question très précise délimitée plus haut : Dieu donne-t-il à toutes les âmes fidèles ces grâces fortifiantes particulières qui vont, positivement et directement, à rendre leur oraison de forme contemplative? les présomptions me sembleraient, autant que j'en puis juger, à prendre l'*ensemble* de toutes les âmes ferventes et non telle catégorie spéciale, favoriser la réponse négative. A prendre l'*ensemble* : si, en effet, on considère uniquement certains groupes particuliers, tel ordre religieux, par exemple, comme le Carmel, voué par vocation à la contemplation, on pourra plus facilement croire que Dieu n'y refusera complètement ses grâces de contemplation infuse à une âme vraiment généreuse et fidèle que dans des cas très spéciaux (14), et c'est en ce sens que me paraissent à comprendre les textes bien connus de sainte Thérèse et de ses disciples. Autre chose est l'*ensemble* des âmes ferventes avec leurs vocations si diverses : car alors il paraît difficile d'être aussi affirmatif, en face surtout du groupe, aujourd'hui si considérable, des âmes vouées à l'exercice de la charité active, qu'il s'agisse de prêtres consacrés au ministère pastoral et apostolique, de religieux et religieuses

(14) Et encore, il y a, je crois, plus d'une prieure de Carmélites qui après de longues années d'expérience, ne serait pas de cet avis.

se dépensant dans les œuvres d'enseignement ou d'hospitalisation, de laïques tout entiers à leurs devoirs familiaux, professionnels ou de bienfaisance. Si on prend l'élite de ce groupe d'âmes admirables, il paraît également difficile d'affirmer ou que le grand nombre dans cette élite a reçu de le don de contemplation infuse, ou que ce grand nombre n'a pas atteint ce degré de fidélité à la grâce que Dieu peut vraisemblablement demander comme condition à l'octroi infaillible de ce don.

Faudra-t-il pour cela interdire à ces âmes tout désir de ce don de contemplation infuse et des grâces plus particulières qui le constituent? Nullement : ces grâces restent pour toutes les âmes de puissants moyens de sanctification et donc un bien en soi très désirable : on ne peut par conséquent interdire *a priori* à qui que ce soit de les demander et de les souhaiter.

Que si, pour certaines âmes, plus nombreuses peut-être qu'on ne croit parfois, il peut y avoir un réel danger d'illusion à nourrir trop habituellement et trop vivement un tel désir, c'est là une question pratique de prudence, à résoudre par leur directeur, mais qui ne change rien à la légitimité d'un tel désir. Toutefois de ce qu'une telle prière et un tel souhait n'ont rien que d'excellent en eux-mêmes, il ne s'ensuit pas que Dieu appelle réellement, même d'une façon éloignée, toutes ces âmes aux grâces de contemplation infuse proprement dites. Il est bon et parfaitement légitime pour tout jeune homme de nourrir le désir de la vocation sacerdotale ; il ne s'ensuit pas pour autant que tous aient cette vocation et qu'il y ait toujours quelque infidélité en cause lorsqu'elle n'aboutit pas, même chez celui qui en a eu le désir et qui n'a été retenu par aucune circonstance extérieure.

Il paraît donc que la conclusion de ces quelques réflexions puisse être : s'il s'agit non plus seulement de grâces et inspirations du Saint-Esprit de nature à favoriser

indirectement en l'âme le développement de l'oraison contemplative, mais de grâces qui tendent positivement et directement à produire cette oraison dans l'âme, il ne semble pas qu'il y ait une liaison nécessaire entre l'accroissement des Dons du Saint-Esprit ou le développement quel qu'il soit de leur rôle dans la vie spirituelle, et l'octroi de ces grâces ; et il ne semble même pas que, en dehors de toute nécessité intrinsèque, Dieu dans sa générosité et sa munificence, se soit fait une loi d'accorder ces grâces particulières à toutes les âmes qui n'y mettront pas obstacle par leur manque de générosité.

La contemplation infuse n'est assurément pas une voie de sanctification *anormale*, ni même en un sens *extraordinaire* : elle est une voie parfaitement normale, mais ce n'est pas la seule voie normale de sanctification : ni les âmes qui en jouissent, ni celles qui en sont privées ne se trouvent en dehors du développement normal de la vie spirituelle. Une âme, au contraire, serait en dehors de la voie normale de sanctification, et n'arriverait même jamais à la sainteté, en qui la docilité constante aux inspirations du Saint-Esprit ne croîtrait pas jusqu'à placer toute sa vie intérieure sous l'influence habituelle des dons du Saint-Esprit.

Rome. Joseph DE GUIBERT, S. J.

NOTES ET DOCUMENTS

LE SOMMET DE LA CONTEMPLATION MYSTIQUE (1)

V. — Gerlach Petersen (1378-1411)

Nous avons nettement constaté chez Thomas a Kempis une aspiration à l'intuition mystique du Verbe par le Verbe (2). Malgré le caractère général de son œuvre, malgré les tendances plus moralistes de la « dévotion moderne », à laquelle il appartient, on ne s'étonne guère de cette envolée, chez Hemerken, quand on se rappelle l'influence exercée par Ruusbroec sur les initiateurs et les adeptes de la dite « dévotion ».

Aussi Thomas a Kempis, n'est-il pas le seul, ni même le premier des écrivains spirituels du cercle de Windesem qui ait partagé les idées du célèbre mystique sur le sommet de la contemplation. Dès avant la réunion du Chapitre de Groenendael à celui de Windesem (1412) et antérieurement aux discours capitulaires de Schoonhoven, un compagnon d'enfance de Hemerken avait adopté les mêmes vues dans un ouvrage qui influença l'*Imitation* : nous voulons parler de Gerlach Petersen de Deventer et de son ouvrage principal l'*Ignitum cum Deo Soliloquium* (3).

(1) RAM, III, 1922, p. 250-272 ; IV, 1923, p. 256-271. Dans les notes qui suivront, nous développerons les indications de notre rapport au Congrès Philologique Flamand d'Anvers, le 11 août 1923, à la section de Philosophie, sous le titre *Het toppunt der beschouwing in de Nederlandsche mystiek* (Le sommet de la contemplation dans la mystique néerlandaise).

(2) RAM, IV, 1923, p. 267-271.

(3) *Alter Thomas de Kempis, siue Ignitvm cvm Deo Soliloqvivm R. D.*

« Consummatus in brevi », comme dit le chroniqueur, GERLACH fut, autant que nous pouvons en juger par les documents, le plus grand mystique de Windesem : « Mirabili cum claritate saporosaque dulcedine pre cunctis nostris fratribus in Windesem professis suspensus tenebatur » (4). Et le célèbre directeur des Sœurs de la Vie commune, JEAN BRINCKERINCK, affirmait de lui « que sa vie et sa conversation était si introversée et si divinisée, que nombre d'années après sa mort il en laissa à Windesem les traces lumineuses » (5).

Si ses œuvres accusent partout un contact direct avec la pensée de S. AUGUSTIN, il n'est pas moins clair que l'auteur a subi très spécialement l'influence de RUUSBROEC (6).

Né en 1378, et mort en 1411, il n'a pas connu personnellement le grand maître. De SCHOONHOVEN, il n'a pu lire, sur le sommet de la contemplation, que la *Défense* des écrits

Gerlaci Petri Dauentriensis, Canonici Regularis, coaetanei quondam Thomae de Kempis etiam canonici Regularis, solidas et dilucidas docens semitas totius vitae spiritualis. Coloniae Agrippinae, Apud Ioannem Kinckium sub Monocerote. Anno M.DC.XVI. Cette édition a été reproduite par J. STRANGE dans la petite collection *Bibliotheca myslica et ascetica, continens praecipue auctorum medii aevi opuscula,* sous le titre : *Gerlaci Petri Ignitum cum Deo Soliloquium. Denuo edidit J. Strange,* Coloniae, Bonnae et Bruxellis. Apud J. M. Heberle (H. Lempertz) 1849. « Nihil immutantes », dit STRANGE, p. 9 de la préface « nisi quod capitulum quod est in illa tricesimum sextum, post quartum posuimus ». Les Bénédictins de Wisques ont donné une traduction française du texte d'après la première édition de Cologne, mais en la collationnant avec le ms. n° 301 de la Bibliothèque de l'Université d'Utrecht, et en la réformant en quelques endroits. Une préface donne quelques détails biographiques sur GERLACH et le place dans son cadre historique; des notes accompagnent le texte: DOM E. ASSEMAINE, *Le Soliloque enflammé de Gerlac Peters,* Librairie de St-Thomas d'Aquin. Saint-Maximin (Var), 1921.

(4) IOANNES BUSCH, *Chronicon Windeshemense*, p 156-157. Nous citons d'après l'édition du Dr KARL GRUBE : *Des Augustinerpropstes Ioannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum,* herausgegeben von der Historischen Comission der Provinz Sachsen. Halle. Hendel, 1886. La notice biographique sur GERLACH PETERSEN se trouve aux chapitres 54 et 55, p. 156-164.

(5) Cité en thiois par D. A. BRINKERINK dans *Nieuw Nederlandsch Biographisch Woordenboek,* Leiden, Sythoff, 1921 t. V, c. 494, à l'article *Peters* (Gerlach).

(6) Dans sa traduction du *Soliloquium,* DOM E. ASSEMAINE renvoie en note à des passages de RUUSBROEC qui ont inspiré GERLACH.

de RUUSBROEC. Mais partout, dans le milieu où GERLACH fut élevé et le couvent où il vécut, le grand mystique Brabançon était en vénération et exerçait son prestige (7)

D'autre part, GERLACH n'échappe pas aux tendances moralistes dont nous avons parlé. Dans la Congrégation de Windesem comme chez les Frères de la Vie Commune on insistait sagement sur une ascèse solide. C'est elle qui devait préparer et garantir une piété affectueuse et paisible. Aussi la préoccupation pratique poursuivra-t-elle PETERSEN là même où il traite de la plus haute mystique. Mais la belle âme de GERLACH n'en reste pas moins capable de vibrer par moments à l'unisson des plus hautes élévations de RUUSBROEC, et de subir pleinement son influence quand il touche au sommet de la contemplation. En s'appropriant sa doctrine de l'intuition immédiate du Verbe par le Verbe, GERLACH témoigne à son tour comment on comprit dans la première génération, en dehors même de Groenendael, le grand auteur mystique.

N'y a-t-il pas plus chez PETERSEN ?

Nulle part, dans son œuvre, pas même dans le *De Elevatione Mentis*, THOMAS A KEMPIS ne fait preuve d'avoir été favorisé réellement de la haute faveur à laquelle il aspire. Chez GERLACH, par contre, il y a un passage qui sem-

(7) A Deventer chez Florent Radewyns, dont GERLACH eut le bonheur d'être le disciple en même temps que HEMERKEN, on copiait probablement les œuvres de RUUSBROEC avec la même assiduité que chez les Sœurs de la Vie commune dans la même ville. La traduction des *Noces spirituelles* attribuée à HEMERKEN et non encore retrouvée, n'est probablement qu'une copie de la traduction de GÉRARD LE GRAND, copie faite et signée par THOMAS. Quant au couvent de Windesem, c'est par ses emprunts à Ruusbroec et à d'autres mystiques, bien plus que par son propre fonds que l écrivain spirituel HENRI MANDE (± 1360-1431) a reçu, un peu abusivement, le nom de « Ruusbroec du Nord ». PETERSEN nous paraît bien plus profondément mystique que le visionnaire MANDE. Nous avons tâché de mettre davantage en lumière le mérite exact de ce dernier dans notre article *Nieuwe onoorspronkelijkheid bij Hendrik Mande* (Nouveau plagiat chez HENRI MANDE), année 1921 de la revue *Dietsche Warande en Belfort*, p. 79-96. Surtout dans son *Speculum Veritatis*, dont le titre à lui seul rappelle un traité de RUUSBROEC, MANDE reproduit les vues du grand mystique sur le sommet de la contemplation et se les approprie, spécialement aux chapitres 8-10. Ailleurs, dans son *De luce veritatis*, il suit davantage les idées augustiniennes.

ble parler d'une expérience personnelle de l'intuition mystique du Verbe par le Verbe.

En tout cas, si jamais mystique s'est apparemment mis dans les conditions de pureté qui semblent requises pour une telle faveur, c'est bien GERLACH.

*
* *

Le *Soliloquium* n'est pas un traité composé avec soin en vue d'une publication. C'est un classement de notes posthumes. Ecrites, dit BUSCH, par GERLACH, pour son usage tout personnel, et au gré de l'inspiration, l'auteur les avait confiées à de petits cahiers de parchemin et aussi à l'ardoise. Son père spirituel, JEAN SCUTKEN, crut bon pour l'utilité de tous de les réunir et de les éditer après les avoir distribuées en chapitres (8). Il ne faut donc pas s'attendre à trouver dans le *Soliloquium* un traité proprement dit de mystique, et encore moins à y voir décrit *ex professo* le sommet de la contemplation. L'auteur parle plutôt occasionnellement de la suprême faveur mystique, et toujours en fonction de « la liberté intérieure », qui est l'idée

(8) « Quem inquam libellum [le *Soliloquium*] in diversis membranis quaternulis aut petris ad instinctum sancti spiritus pro sua devotione in ipsa religione conscribens per capitula non distinxit, sed eius consiliarius Ioannes Scutken clericus prefatus post eius decessum in formam, qua nunc habetur, certis titulis singulis capitulis premissis ipsum satis aperte distinxit. » *Chron. Windesh.*, éd. GRUBE, Halle 1886, p. 158-159. En d'autres termes, le *Soliloquium* est la réunion de quelques *rapiaria* laissés par PETERSEN. Pour comprendre le genre d'originalité des écrivains de Windesem, de THOMAS A KEMPIS entre autres, il faut avoir devant les yeux l'usage qu'ils faisaient de ces *rapiaria*. Les chanoines y inscrivaient ce qui les frappait dans leurs lectures spirituelles, ou ce qu'ils avaient spécialement goûté et compris dans leurs méditations. Ces notes étaient plus ou moins classées ou arrangées par les auteurs pour leurs publications. Ceux qui étaient plus originaux comme HEMERKEN et PETERSEN, ne s'inspiraient pas moins largement de leurs *rapiaria*. Ceci explique comment nous retrouvons chez THOMAS A KEMPIS toute l'ancienne tradition ascétique et mystique, mais accrue des apports de la « dévotion moderne ». Enrichie de la sorte, et à travers l'expérience si profondément humaine de THOMAS, c'est bien cette tradition entière qui nous a fourni le livre unique qu'est l'*Imitation*, et c'est elle qui en fait la grande valeur.

maîtresse de ses notes (9). Mais ce qu'il dit de l'union suprême suffit pour nous faire voir, qu'à la suite de RUUSBROEC, il la conçoit comme une saisie immédiate du Verbe par le Verbe.

Analysons brièvement les textes marquants et soulignons les expressions qui nous intéressent davantage.

I. Chez GERLACH comme chez RUUSBROEC, c'est sur la théorie de l'exemplarisme divin que repose la conception de la contemplation. Le chapitre XXVII (Strange, 28), le dit clairement :

Qvis poterit digne perpendere, quomodo sine intermissione Dominus inspicit et considerat æternam imaginem suam in nobis, quæ nunquam deleri potest : quomodo videt et cognoscit seipsum in nobis *tanquam* (quantum fieri potest) *totus et indiuisus susceptibilis à nobis, ipse enim fruitur seipso in nobis, et nos eo in seipso, et in no-*

(9) Aussi le titre que l'opuscule porte dans le ms. II. 650 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles, est-il plus exact que celui de l'édition de Cologne. Le voici : *Soliloquium fratris Gerlaci canonici regularis in Wyndeshem de libertate spiritus.* C'est bien l'idée centrale de la liberté intérieure, condition en même temps que suite de l'union à Dieu, qui a permis à SCUTKEN de réunir en opuscule les notes éparses de GERLACH. L'entête du manuscrit de Bruxelles concorde avec le titre que BUSCH nous a conservé dans son *Chronicon Windeshemense*, p. 158. *Soliloquium cuiusdam regularis a cordis multiplicitate ad summum bonum se continuo colligentis.* Ceci nous fait croire que le Dr MOLL s'est trompé en signalant comme un ouvrage distinct du *Soliloquium* un *De libertate spiritus*, présent encore au XVIIe siècle dans la Bibliothèque des Réguliers de Tongres, mais perdu depuis. (Voyez DOM ASSEMAINE dans la préface de la traduction du *Soliloque*, p. 19). Selon toutes les vraisemblances, il n'y a, sous les deux titres, qu'une seule et même œuvre.

Comme les titres des chapitres, les atténuations : *quantum fieri potest, secundum quendam modum* etc. que l'on rencontre par-ci par-là dans le texte du *Soliloquium*, et que les éditeurs de 1516 et de 1849 ont mises entre parenthèses, ces atténuations sont presque certainement de SCUTKEN. Dans des notes destinées à l'usage privé elles sont peu naturelles. SCUTKEN a-t-il apporté d'autres modifications à l'original, quand il se décida à livrer au public les notes personnelles de GERLACH? C'est possible, mais nous ne pouvons rien en savoir. Il est certain que plus d'un chapitre semble ne pas présenter l'allure d'une annotation pour un usage tout privé.

Une édition critique du texte original n'existant pas, nous citons d'après l'édition de 1516. Comme elle est rare, nous ajoutons la référence pour l'édition de STRANGE.

bis (10). Districte etiam requirit conformitatem ad quam creati sumus, vehementer zelans pro nobis. Dominus gloriae non zelabit pro Templo et Throno gloriae suae? Idcirco enim assumit interdum omnes vires nostras, non solum superiores, sed etiam aliquotiens inferiores, et vnit eas sibi, faciens eas impotentes ad operandum vt nulla sit contradictio, sed ipse nos totos possideat et nos ipsum (vacantes) eius operationem patiamur. Beatus qui sic in se Diuinam patitur operationem. Quis mihi det, vt crebrius sustineam hanc beatam passionem, qua mei et omnium rerum obliuiscar, qua nihil aliud in me intret et sapiat quam Verbum Sponsus qui me intus et foris pro tunc totum possidet?

II. L'union suprême est conçue comme une union non seulement de la volonté, mais aussi de l'*intelligence* avec le Verbe, et cette union est *immédiate :*

2. Assumit voluntarium aspectum meum et imprimit et vnit immediate suo aspectui, ita vt meus et eius sint vnus clarus aspectus, non vndecumque reflexus, vt ego in ea [facie] et cum ea, omnia quae sunt vel fieri possunt modo meo inspiciam, sicut ipsa facies (ch. XXIII, p. 94-95; Str. 24, p. 79).

3. Animus vnitus simplici veritati, sapientiae et aequitati, quae tenent se in superiori parte sui tanquam in solio iudicij super omne impedimentum et creaturalitatem : atque unus simplex aspectus cum eis effectus, dissipat et in nihilum redigit intuitu suo corroborato omne malum, omnem dissimilitudinem, *omne velamen et medium inter se et Dominum*, Vel potius : Haec omnia dissipantur intuitu Dei, per seipsum tanquam seuerum et probum iudicem, ab omnibus quae nos molestare et inquietare possunt. qui et terminum ponit eis quem non transgredientur, dicens : Vsque huc venietis et non vltra progrediemini (ch. XXX, p. 130-131; Str. 31, p. 105-106. Cfr. ch. IX, p. 24; Str. 10, p. 26).

III. L'union au Verbe est la *vue* du Verbe par le Verbe, que le Père engendre dans l'âme, nous faisant de façon toute spéciale ses fils adoptifs en nous assimilant au plus haut degré à son Verbe.

Dans ces textes ci, on reconnaît tout spécialement l'influence de Ruusbroec (11).

(10) Comparez p. e. les textes 19, 26, 28, 29, 30 de la note sur Ruusbroec, RAM, III, 1922, p. 264-267.

(11) Voyez, p. ex. les 9 premiers textes de la note sur Ruusbroec. RAM, III, 1922, p. 256-257.

4. Ipsum verbum Dei summa, eterna et incommutabilis veritas, sapientia et iustitia (presidens menti nostrae) tenebras fugat, intellectum illuminat et sic vnit, vt in simplici aspectu nullus sit retrogressus aut reflexus, *atque in coniunctione et amplexu nostri vultus et ipsius* (secundum quendam modum) *nullum sit medium. In qua coniunctione per ipsum videmus omnia et ipsum, in qua et ipse fruitur ac videt se per nos, vbi est ipsemet ipse visus, ipse qui videtur, ipse qui videt*, sicque fit vt noster illuminatus intellectus (omnia videns in sapientia et veritate) nequaquam sinat, aliquo modo pro tunc memoriam nostram seu simplicem introuersam cogitationem quibuslibet obscurari obiectis, et per consequens nec voluntatem seu affectionem alienis permittit inquietari. *Vbi iam sic praesentamus Domino imaginem suam puram et indepictam, ibi deoperamur, nec quicquam remanet nobis de proprio. Ibi facit nos amorem ex amore, veritatem ex veritate, sapientiam ex sapientia, omne bonum ex seipso.* Ibi nascimur filij adoptiui, suscepti in Filio vnigenito à Patre, cui intus et extra modo paruitatis nostrae conformes facti sumus (chap. XXIX, p. 123-124 ; Str. 30, p. 99-100). Cfr. ch. XVIII, p. 76 ; Str. p. 66.

5. « Osculetur me osculo oris sui », inquit anima amore vulnerata. Grande desiderium, et *vltra humanum modum* ipsius experientia. Sed quia « amor non capit de impossibilitate », hoc est, de perituris rebus, « solatium ». Idcirco quaecumque cumulari nobis possunt, praeter istud, omnia nimis parua et exigua nobis sunt, non quietantia nec satiantia desiderium nostrum. Quando ergo aeterna sapientia vel incommutabilis veritas ostendit nobis faciem suam, incomparabiles diuitias suas, omnem pulchritudinem et omne desiderabile, et quomodo qui eius faciem videt nihil vltra desiderat, tunc nostra interior facies tam vehementer amorose nititur imprimi faciei eius osculo et amplexu interno, casto ac valido, ac si totaliter deberet in eam transire et transformari *et quodammodo ipsamet fieri quod ipsa facies in se est. Ibi eternus Pater generat sine intermissione suum vnicum simplex Verbum in quo omnia cognoscimus et videmus*, per quod discimus semper multiplicitates nostras, occupationes et omnia, quae ab extra aguntur, simplificare et unificare, ipsum aspiciendo trans et per omnia opera nostra, quantumlibet etiam appareant magna et Divina, in quo solo quietabimur et solidabimur et per mutuum respectum vnus indifferens aspectus efficiemur, *ibi est oculus contra oculum, facies contra faciem*: Adest facies Sponsi, adest et nostra, sed dissimilitudo non modica, de qua tamen pro nunc nihil dicimus : *ibi vita nostra creata sine intermissione, aspicit et visitat vitam nostram increatam* quae ab aeterno in Deo est, et vnum cum eo (ch. XXX, p. 124-126 ; Str. 31, p. 101-102).

IV. Gerlach, comme Ruusbroec, conclut : cette expé-

rience suprême est, quant à l'essence, la béatitude céleste un moment anticipée :

6. Ibi [scil. ubi invenit quandam puram existentiam, in quam accidentia nulla incurrunt] ipsum Dominum audit dicentem sibi, quod haec omnia quae *videt*, quae *sentit, et quibus ex parte fruitur*, sibi sunt propria, *eisque aeternaliter fruetur*, in ipsa transformata, si sibi fidelis et casta permanserit... Ipse [Sponsus] est qui pascit, ipse qui pascitur, nec aliud est haec praedicta esse in sponsa aut cor mundum habere, *quam iam ex magna parte frui Sponso* : Sed ideo haec crebrius replicantur, vt is (qui iam ex parte adest) abundantius veniat, numerosius benedicat ; atque frequentius *suam faciem ostendat*, quam aliquando, (vt ardentius quaeratur), abscondit *ut quod adhuc per vicissitudines aut per partes agitur, tandem ad votum revelata facie perficiatur* (ch. XXX, p. 133-136 ; Str., ch. 31, 109-110).

Mais ce dernier passage est peu net sans une analyse détaillée, et si on ne le met pas en rapport avec le reste de l'opuscule.

Plus intéressant est le chapitre XIII (Str. XIV). Scutken l'a intitulé : « Quod internvs homo, tam in praesentia quam in absentia gratiae proficit et crescit, et qualiter ab Angelis quomodo sibi in conspectu Dei standum sit docetur ». C'est le dernier point qui nous regarde surtout. Parcourons le chapitre. Voici le début :

7. « Accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae non confundentur. » Et quis poterit stare ô Domine Iesu coram facie tua reuelata ? tu enim hortaris frequenter et dicis vt stem coram te et respiciam in te : *Et quomodo id potero, nisi abstuleris velamen spissum appensum inter me et te* (p. 51 ; Str., p. 47-48)... Quod si tam vehementer exulto, et deficiunt oculi mei in fulgore sapientiae tuae, videndo modicum quid de te, et hoc per velamen : *quid fieret si ostenderes mihi teipsum manifeste ?* Sed *quando hoc? Putas aliquando erit? — fidelis esto, erit. — Sed quando ? — Cum vocauero te*, solum parato animo expecta me, ne forte cum venero, minus paratus sis, et minus idoneus ad manifeste videndum me. Lippis enim oculis et infirmis non possum videri à te (p. 53 ; Str., p. 48).

La claire vision de Dieu est nettement promise. Rien n'indique que c'est au ciel seulement que la promesse se réalisera. Le contraire semble insinué, mais jusqu'ici, le texte ne permet pas d'en décider.

Le dialogue se poursuit : « Quod si tardauero reuelare me, quid acturus es? (p. 53; Str. 48). Quid si ex toto dereliquero te? (p. 54; Str. 49) ». Et l'âme de répondre ce qu'elle fera dans ces épreuves. Elle restera fidèle et ne voudra d'aucune autre joie. Interviennent les anges :

8. Et ecce dicunt mihi hi qui diligunt te, et sine obstaculo aspiciunt : quid stas crebrius aspiciens in Coelum? quid respicis et suspiras post eum « qui lucem inhabitat inaccessibilem? » Ipse est enim qui posuit « tenebras latibulum suum, et nubem ascensum suum. » Et licet « nubes et caligo in eius circuitu » sint, *tamen ad videndum ipsam reuelatam faciem eius est « iustitia et iudicium » et sancta deambulatio in veritate, fundamentum et praeparatio sedis eius, vt in anima tanquam in throno suo conspiciatur.*

Les anges à leur tour, promettent à une vie sainte la vision du Dieu inaccessible. C'est au fond de l'âme qu'elle se fera, et, encore une fois, il semble bien, sur terre, et dans la contemplation, comme insinue le texte qui suit immédiatement :

9. Hic est [Deus] « à cuius facie montes sicut cera fluunt », non solum autem montes, sed et Coelum et Terra, « et omnia quae in eis sunt », et ipse animus, fluunt et deficiunt a facie eius reuelata, *sicut experiri et sentire poteris cum steteris in conspectu eius ad contemplandum.*

Et les anges d'exhorter l'âme à Le regarder et à leur dire comment elle Le trouve. Ils souhaitent pour elle :

10. O si liceret tibi inspicere fundum illum profundissimum, *non solum in superabundanti exultatione qua in terra utimini, sed in ipsa origine tuae, et omnium essentiae*, « ex quo omnia, per quem omnia », in quo omnia, et ubi est « Deus omnia in omnibus » (p. 57-58; Str. 52).

Insinuent-ils ici l'impossibilité sur terre de la vision à laquelle ils semblaient avoir invité pourtant dès ici-bas? L'âme ne les comprend pas ainsi, mais répond que, dans sa misère, elle en est incapable par elle-même :

11. Quomodo quicquam potero, *nisi ipse de quo nobis est sermo reuelauerit faciem suam*? Hortamini enim ac si in potestate mea esset, et in manibus haberem me informem praesentare vultui eius, et cunctis supergressis, faciem illius inspicere « qui lucem inhabitat inaccessibilem » cum sim grauatus mole corporis mei corruptibilis, et saepe inueniar in regione dissimilitudinis et tenebrarum mearum... Deinde dicitis ut faciem eius inspiciam quemadmodum vos illam intuimini, ut et ego sic faciam, ac si iam viderem et certus essem, me ab omnibus alienis liberatum, et per libertatem origini pristinae redditum : quin potius considero me proiectum in profundum tenebrarum mearum a vultu oculorum eius, ita vt aliquotiens vix audeam, non dico in eum aspicere, sed nec oculos sursum leuare (p. 58-59; Str. p. 52, 53).

L'âme ne se plaint donc pas d'être encore en vie, mais de n'avoir pas encore la pureté requise, vu les misères de sa nature humaine. Elle établit le parallèle entre les privilèges des anges bienheureux et sa multiple misère :

12. Tantae enim et tam superflue sunt infirmitates, quibus subjicior et distrahor, ut prae multitudine numerari non possint, vt quocumque perrexero, corpore vel animo, undique obuient, licet, inuito et multum renitenti, *et obnubilant aciem mentis meae, qua vtcumque eius faciem intueri assuetus sum, quousque pius Pater reuelauerit faciem suam*, et absconderit me in se, ut ab alienis inueniri non possim. Sed quam diu hoc?

Elle attend donc bel et bien la faveur suprême, et sur terre encore, comme l'indique la suite du texte :

13. Quis mihi det, ut si non continue, crebrius tamen videam me stare ante faciem eius et in lumine vultus eius ambulare. *Quantumcumque tamen rarum fuerit ut mihi reuelauerit se et eum inspexero fateor non tantum omnia aliena evanescunt, sed et omnia interna interioris hominis in amore liquefiunt et defluunt.*

Il est difficile de dire si, dans cette demande et cette allusion à son expérience personnelle, Gerlach indique deux degrés mystiques différents. Le premier serait : *stare* ante *faciem eius et in lumine vultus eius ambulare*, degré dont il désirerait fréquemment jouir. Le second : *ut mihi reuelanerit se et eum inspexero*, suprême degré auquel il voudrait être admis, du moins quelques fois, par exception.

Quoi qu'il en soit de cette distinction, GERLACH semble bien témoigner avoir expérimenté la faveur suprême du second degré, faveur qui est aussi celle qu'il attend dans le passage cité plus haut : [*ut*] *pius Pater reuelauerit faciem suam*, et qui, là, est distincte de son expérience mystique ordinaire : *qua utcumque eius faciem intueri assuetus sum*. Comme tout le chapitre et l'ensemble de l'opuscule l'indiquent, cette faveur suprême est la vision immédiate du Verbe par le Verbe telle que les anges le contemplent.

A la fin du chapitre l'âme proteste qu'en tout ce qui regarde cette faveur elle ne s'aime et ne se recherche qu'en tant qu'elle aime Dieu en elle-même.

*
* *

Malgré la préoccupation moraliste qui poursuit l'auteur, même là où il traite du plus haut degré de la contemplation, malgré l'abus d'expressions plus ou moins détournées déjà de leur pleine valeur technique, abus qui caractérise les épigones et qui se fait aussi sentir chez THOMAS A KEMPIS (12), il est difficile, croyons-nous, de ne pas reconnaître dans les textes cités de GERLACH, comme dans ceux de HEMERKEN, l'opinion de RUUSBROEC sur le sommet de la contemplation. Dans les textes 4, 5 et 6 l'intuition du Verbe par le Verbe et l'assimilation totale qui s'en suit est clairement affirmée, en grande partie dans les propres termes employés par RUUSBROEC et avec toute la précision théologique dont usait SCHOONHOVEN dans sa *Défense* : *Ipse visus*, *Ipse qui videtur*, *Ipse qui videt (Se per nos)*.

(12) Chez les écrivains du cercle de Windesem l'expression *stare ante faciem Verbi* ne signifie, par elle-même, qu'une contemplation ordinaire. SCHOONHOVEN, par le dernier texte que nous avons cité de lui (RAM, IV, 1923, p. 264) nous avertit que les mots *revelata facie*, employés seuls, pourraient signifier *revelata intelligentiae facie*. Dans ce cas ils ne désigneraient pas encore, *par eux-mêmes*, l'intuition mystique de l'essence divine. Aussi nous gardons-nous bien de conclure jamais sur ces simples expressions. Il faut pour les mêmes écrivains, se rappeler qu'ils emploient fréquemment le mot *Verbum* là où nous mettrions simplement *Christus* ou *Jesus*. L'accouplement *Verbum-Sponsus* en avertit déjà, et l'influence des *Soliloquia* de S. AUGUSTIN explique suffisamment l'origine de cet emploi des mots.

VI. — Les deux Biographes de Ruusbroec : Henri Uten Bogaerde, ou Pomerius (1382-1469) et Laurent Surius (1522-1578)

Si nous réunissons ces deux auteurs qui vécurent à un bon siècle de distance, c'est que leurs biographies de Ruusbroec sont étroitement apparentées. Surius, tout en ajoutant quelques traits de son propre cru, n'a-t-il fait que copier Pomerius, comme le croit le P. J. Van Mierlo S. J. (13); ou bien nous a-t-il conservé la vie de Ruusbroec par Schoonhoven, vie qu'on n'a pas retrouvée ailleurs, nous ne trancherons pas la question pour le moment (14). Toujours est-il que la différence des deux textes se réduit à des détails, et que ces deux *vies*, les seules existantes, ont, de façon ou d'autre, comme source commune la biographie perdue de Schoonhoven. Aussi trouve-t-on adoptée nettement dans chacune d'elles l'opinion du défenseur de Ruusbroec sur la contemplation du grand mystique. Citons successivement les deux textes.

A. *Le texte de* Pomerius (15).

D'après les conclusions actuelles de la critique, l'opuscule de Uten Bogaerde a été écrit entre 1417 et 1421. Le chapitre XIV, intitulé : *De modo mirabili quem habuit in dictando libros suos*, finit sur ce jugement, dont les termes semblent bien inspirés quelque peu par la polémique :

1. Tam altam tamque sublimem utriusque vitae contexit materiam, quod nemo dubitet sanae mentis eum super humanae facultatis am-

(13) *Het Leven van Jan van Ruysbroeck door Pomerius en Surius* (La vie de Jean de Ruysbroeck par Pomerius et Surius), *Dietsche Warande en Belfort*, 1910, I, blx. 109-130.

(14) Dom Muller, C. R. L. prépare une édition parallèle des deux biographies, avec introduction critique.

(15) Nous citons d'après l'édition publiée par les Bollandistes dans *Analecta*, t. IV, 1885, p. 257-335. Des tirés-à-part existent : *De origine monasterii Viridisvallis una cum vitis B. Joannis Rusbrochii... et aliquot coaetaneorum ejus*, etc Bruxelles, Société Belge de Librairie 1885.

bitum omnem creaturam transiliendo, more illius aquilae, Joannis dico evangelistae, cui consimilis est in nomine, *etiam ad contemplationem divinae essentiae transformata intelligentia penetrasse* (16).

Quand on se reporte aux termes de SCHOONHOVEN dans sa *Défense* de RUUSBROEC (17), on voit que POMERIUS est plus affirmatif encore que son prédécesseur. La polémique de celui-ci avec GERSON était passée déjà depuis une bonne dizaine d'années. Mais dans le « *nemo dubitet sanae mentis* » semble percer encore quelque ressentiment, à moins que le caractère de POMERIUS suffise à rendre compte du ton qu'il emploie. En tout cas, la grande autorité de l'auteur chez ses confrères du Brabant, ne put que renforcer chez eux l'interprétation que le disciple le plus en vue de RUUSBROEC, SCHOONHOVEN, avait déjà donnée des écrits et de l'expérience du Maître.

B. *Texte édité par* SURIUS (18).

Ici le passage intéressant se trouve à la fin du chapitre IX, intitulé également : *De modo mirabili conscribendi libros suos*. Il est tout aussi net, seul le ton diffère.

Quae [opera] si quis omnia recto perpendat iudicio, velitque cuncta huius viri scripta religiose ac pie examinare, nisi plane fallor, persuadere sibi non dubitabit, etiam usque ad diuinam contemplandam essentiam eum admissum fuisse, quanquam de hac re nihil audemus temere definire, licet nobis rationes verisimiles neutiquam deesse queant (19).

L'auteur garde la réserve exprimée par SCHOONHOVEN dans sa *Défense*, conservée aussi par SURIUS dans sa traduction latine des œuvres de RUUSBROEC. Du ton de ce passage

(16) *L. c.*, p. 293-4 ; p. 31-32 du tiré-à-part.

(17) RAM, IV, 1923, p. 262.

(18) *Edité*, disons-nous, pour ne point trancher une question en litige. Nous citons d'après la première édition de la traduction latine des œuvres de RUUSBROEC : *D. Ioannis Rusbrochii... Opera omnia...*, Coloniae, Ex officina Haeredum Ioannis Quentel, mense Martio, M. D. LII. La biographie se trouve aux pages 1-10

(19) *L. c*, p. 5.

on ne pourra donc rien conclure ni pour ni contre l'attribution à Surius lui-même de la biographie qu'il édite. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est que dans les deux cas Surius se fait solidaire de l'interprétation doctrinale de Ruusbroec donnée par Schoonhoven et résolument adoptée par Pomerius.

Il est inutile d'insister sur l'importance de ces passages de Pomerius et de Surius, quant à l'histoire des idées au quinzième et au seizième siècles. Mais le texte peut avoir influencé l'opinion dès avant la publication de Pomerius. Selon toutes les probabilités, en effet, on le lisait dans la biographie censée perdue de Schoonhoven, écrite, elle, entre 1409 et 1411. Connue à Windesem, puisque Busch, le chroniqueur du couvent, la cite (20), cette biographie peut être arrivée dans le Nord dès avant la réunion du chapitre de Groenendael à celui de Windesem en 1412. Avec la *Défense* du même auteur, écrite vers 1406, et ses sermons capitulaires, prononcés depuis 1412, le passage de la biographie peut, dès avant 1417, avoir contribué à former l'opinion des premiers écrivains spirituels du cercle de Windesem selon le sens indiqué dans les deux notes précédentes (21).

(20) *Chronicon Windeshemense*, édit. Grube, Halle, Hendel 1886, p. 353. La chronique est écrite entre 1456 et 1464.

(21) Dans la seconde moitié du siècle, Busch (*Chronique* susdite, ch. LXXI, édit. Grube, p. 267) dira de Jean Cele, le célèbre recteur des écoles de Zwolle : « Igitur ubicumque erat, quomodo se habebat, deum apud se presentem semper videbat, sicut coram angelis et omnibus sanctis in celo presens est. Et sicut illi vident eum, diligunt et perfruuntur, ita non minus veraciter, *licet tamen per fidem et in enigmate non per speciem seu facie ad faciem hic homo devotus deo est perfruitus*, cum secundum Augustinum veritas ubique presto sit ea frui valentibus, a deo est refectus, amavit exultavit ac sepe iubilavit ; dignacionem eius et bonitatem optimam super se voluntatem et intendenciam vehementer ammirando ». Il est difficile de dire d'après ce texte si Busch admettait chez d'autres la vision mystique de l'essence divine, ou s'il l'exclut chez tous. En tout cas Busch aura connu, et peut-être se rappelle-t il ici le jugement de Ruusbroec sur Cele : « Socius vester », dit-il à Gérard le Grand, « magister Johannes nunquam intelliget in hac vita ». Il s'agit du sommet de la contemplation dont l intelligence est promise à Gérard sous peu, mais qui lui faisait difficulté encore. Cf. Pomerius, *Vita B. Johannis Rusbrochii*, Anal. Boll. IV, 1885, p. 289, au ch. IX.

VII. — Denis de Ryckel
(Dionysius Carthusiensis 1394-1471)

Dans son *De contemplatione*, au Livre III, art. 24, le « docteur extatique », s'est clairement prononcé sur l'intuition mystique de l'essence divine :

Hoc autem pensandum, quod quamvis ex scriptura canonica non pateat quemquam purum hominem Deum per speciem in vita conspexisse praesenti, praeter Moysen et Paulum, an tamen ipsis dumtaxat tantum concessum sit culmen perfectionis, non constat. Neque enim putandum est id virgineae Dei Genitrici esse negatum, quod servis scribitur condonatum. Quidam demum sanctorum sic loqui et sentire videntur, quasi aliquando, ineffabiliter, raptim, quibusdam amantissimis Dei ad punctum hujuscemodi contemplatio in vita hac concedatur. De qua re ego caecutiens loqui amplius non praesumo. Hoc dumtaxat adjicio, quia revera beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (22).

Avec l'ensemble des exegètes du Moyen-Age, Denis admet l'intuition mystique de l'essence divine chez Moyse et saint Paul. Sa piété exceptionnelle pour Marie ne lui permet pas d'exclure de ce privilège la Mère de Dieu (23). Quant aux autres cas, prétextant son manque d'expérience personnelle, il s'abstient de les juger. Mais il ne peut manquer de constater que plusieurs saints semblent bien dire qu'ils ont eu la vison momentanée de l'essence divine.

Denis a-t-il compté parmi ces saints personnages le grand mystique Brabançon auquel il accorde les épithètes les plus magnifiques, qu'il cite continuellement comme une autorité

(22) *Opera omnia*, Tornaci, t. 41 (Opera minora, t. 9). p. 286. L'article est intitulé : *An contemplatio vitae praesentis possit conscendere usque ad visionem Dei per speciem*.

(23) Le plus beau texte est celui-ci : « Quid mirum, si in hac quoque vita Deus praeelectae Virgini ipsam suam essentiam dederit per speciem intelligere, cujus atque ex qua ipse naturam veram dignatus est assumere ? Si ipsa dedit Deo esse quod ipsa est, cur non ei dedisset Deus intelligere quod ipse est ? » *De praec. et dign. Mariae*, Lib. 2, art 18. *Opera omnia*, t. 35 (Opera minora, t. 3), p. 524, B.

et qu'il a qualifié de « doctor divinus » (24)? Il est difficile de répondre. A plusieurs reprises quand il donne des extraits de ses œuvres, le Chartreux avoue humblement n'avoir pas l'expérience nécessaire pour comprendre RUUSBROEC (25). Mais quand il ne se dérobe pas aux explications, il n'interprète jamais dans le sens de l'intuition mystique de l'essence divine. Dans les plus hautes élévations de RUUSBROEC il ne voit que la contemplation dionysienne telle qu'il l'avait décrite techniquement, en appendice de son commentaire des œuvres du PSEUDO-ARÉOPAGITE, à l'article 2 des *Difficultatum praecipuarum praecedentium librorum absolutiones breves ac necessariae* (26).

(24) Le texte suivant donne une idée de sa vénération pour RUUSBROEC : « Merito sanctitatis et simplicitatis tam supernaturales divinitus theorias sortitus est, et in suo quoque vulgari tam subtilissimas veritates conscripsit, ut excellentissimi sacrae theologiae professores spiritum prae admiratione vix habeant, seque non posse sententias ejus intelligere palam edisserant. Enimvero et ego in christiana sapientia pauper, recens et modicus, hoc libere fateor, quod in nullius ecclesiasticorum atque catholicorum doctorum voluminibus tantam sententiarum altitudinem mihique tam difficilem comperi ut in libris ipsius, solo uno Dionysio dempto cujus tamen difficultas propter stili obscuritatem magna ex parte contingit : quod utique in libris hujus admirabilis viri locum non habet ». *De distantia perfectionis divinae et humanae*, art. X, *Op. omn.* t. 34, p. 268, c. Cfr. t. 32, p. 648, C'.

(25) Après avoir reproduit, non sans omissions caractéristiques, deux passages du troisième Livre des *Noces spirituelles* dans la traduction de GÉRARD LE GRAND, DENIS conclut : « Longum atque difficile meae quoque inexperientiae impossibile satis esset praeinducta liquide explanare, quanquam et quaedam his difficiliora praeallegato in loco praefatus auctor conscripserit. » *De Contemplatione*, Lib. II, art. IX, intitulé : *De contemplatione secundum anagogicum Johannem Ruysbroeck*: Op. omn. t. 41, p. 251, A'. Dans le premier passage qu'il cite, DENIS omet les mots : *ipsemet* (*contemplans*) *efficitur illa Claritas quam recipit, secundum modum oltiositatis ipsius spiritus*. Dans son *De fonte lucis ac semitis vitae*, art. XVI, après avoir cité un passage de la *Pierre étincelante*, DENIS termine ainsi : « Haec et alia multa scribit : quae pié ac sapienter sunt intelligenda, ne fiant alicui erroris occasio. Clare siquidem nisi ab expertis nequeunt intelligi ». (Op. omn. t. 41, p. 116, B').

(26) *Op. omn.* t. 16. p. 481 ss. L'article est intitulé : *Quousque mens humana, contemplando Deum, pertingere seu proficere queat.* Il y dit, p. 488, B', 489-A : « In contemplatione autem seu visione mysticae theologiae, qua Deus per omnium ablationem et abnegationem cognoscitur, clarius et sublimius noscitur et videtur quam in contemplatione praedicta per affirmationes, ideo et objective : *non tamen quid est, sed quia*

Mais ainsi il ne réussit pas en fait à expliquer le suprême degré mystique chez Ruusbroec. La contemplation dionysienne telle que Ryckel l'expose correspond à un degré inférieur chez le « doctor divinus ». Les excuses du Chartreux devant les textes difficiles semblent indiquer qu'il se rend compte de l'insuffisance de sa théorie. Quoi qu'il en soit, tout en admettant la possibilité de l'intuition passagère de l'essence divine en quelques cas exceptionnels, et la possibilité, la vraisemblance même de cette intuition chez quelques Saints, Denis garde une prudente réserve à la multiplier, et à la reconnaître dans le cas concret de Ruusbroec ou d'autres mystiques.

VIII. — Henri van Erp (Harphius, † 1478) et l'intuition mystique de l'essence divine

Si Denys de Ryckel ne se risque pas à reconnaître chez Ruusbroec l'intuition mystique de l'essence divine, un mystique flamand contemporain, célèbre lui aussi, Harphius, n'a pas ces hésitations. Aucun disciple de Ruusbroec ne s'est assimilé la doctrine du Maître comme van Erp. Sans nommer le grand mystique, il lui emprunta des passages entiers, et de la sorte ne contribua pas peu à vulgariser ses

est ; *sed per appropinquationem grandem ad notitiam quidditatis.* Verumtamen in hac contemplatione fertur apex mentis et intelligentiae vertex Deo uniri tanquam omnino ignoto, in omnimoda quoque caligine fieri, nihilque penitus de illo cognoscere : non quod ab illius inspectione omnifarie vacet, praesertim *quum ista sit altissima Deitatis contemplatio, cognitio, visio huic vitae possibilis, ut ipsemet magnus Dionysius et expositores ipsius testantur* ; sed quia in hac contemplativa et sapientialissima ac ferventissima unione cum Deo, mens acutissime et limpidissime conspicit quam superincomprehensibilis et supersplendidissimus et superluminosissimus et superpulcherrimus et superamabilissimus et immensus, *atque quam infinite et indicibiliter a plena illius cognitione, et bealifica ejus fruitione, visioneque faciali, immediate et clare intuitiva, distet, deficiat et occumbat.* Ideo prae admiratione et amore deficit et defluit a se ipsa, gaudiose quoque ac dulciter absorbetur, obdormit et quiescit in superdilectissimo Deo, creatore, salvatore ac miseratore, imo et supergratissimo suo sponso, totius beattiudinis suae superpiissimo fonte, omnipotentissima et liberalissima causa ». L'opinion exprimée dans les phrases soulignées se retroûve partout ailleurs dans les œuvres de Denis.

enseignements (27). Mais tout en reproduisant ses textes sur le plus haut degré de la contemplation, VAN ERP les interprète, avec toute la précision théologique désirable, dans le sens de l'intuition mystique de l'essence divine. Complétant les explications de SCHOONHOVEN sur l'information de l'intelligence par le Verbe, il ajoute que le *lumen gloriae*, requis pour la vision béatifique, est aussi donné de façon transitoire dans la vision mystique (28).

HARPHIUS, vu les circonstances, eut un peu trop de zèle. A lire sa *Theologia mystica*, où il répète si souvent que l'intuition de l'essence divine est au bout de la voie mystique, on pouvait oublier la rareté de cette faveur miraculeuse, et l'illusion était à craindre pour les lecteurs moins avertis. D'une façon générale d'ailleurs, HARPHIUS ne gardait pas dans l'expression toute la mesure et toute la rigueur souhaitables. Aussi l'édition de sa *Theologia mystica*, dédiée à saint Ignace de Loyola par le Procureur de la Chartreuse de Cologne, BRUNO LOHER, et imprimée en 1556 (29), fut-elle mise à l'index en 1559. Elle ne pouvait être reproduite désormais qu'avec les corrections faites par les théologiens de Rome. La première édition amendée parut en cette ville en 1586, avec une dédicace à Sixte V, et

(27) La Préface de l'édition de la *Theologia mystica, in primum librum*, semble bien caractériser l'originalité assez relative de HARPHIUS en ces termes : « Quod autem Harphius in hoc opere frequenter aliorum sententijs sua dicta confirmat et illustrat, prudentiam ac multam lectionem suam eo ipso declarat. Non enim sat habuit virtutes descripsisse nisi etiam aliorum testimonijs sua scripta roborasset. Vbi certe multa usus est arte et industria, dum plurium authorum sententias tam concinno et apto ordine connectit, vt vix agnoscas suisnê an alienis verbis vtatur. Multa tamen ex suo ingenio deprompsit, quod foelicissimum habuit vt nihil interim dicam de admirabili mentis illustratione, qua fretus etiam profunda Dei penetrare potuit. »

(28) Il faudrait dire plus exactement : ce qui supplée au *lumen gloriae*, celui-ci étant précisément l'*habitus*, conditionnel de la vision béatifique, et l'*habitus* ne convenant pas à la vision transitoire. HARPHIUS emploie aussi peu exactement l'expression : Quem Deus... lumine glorie, hoc est, semetipso dignatur illuminare is deum essentialiter contemplare poterit. » Le *lumen gloriae* n'est pas Dieu, mais la disposition créée qui permet de recevoir « l'information » du Verbe.

(29) *Theologiae mysticae D. Henrici Harphii Theologi eruditiss. iuxta ac rerum divinarum contemplatoris profundissimi .. Libri tres*, etc., Coloniae Agrippinae, Apud haeredes Arnoldi Birckmanni, Anno 1556.

une préface de PETRUS PAULUS PHILIPPIUS, O. P. (30). Ni dans la dédicace, ni dans la préface, nous n'apprenons quoi que ce soit de précis sur les corrections apportées au texte original. En comparant les deux éditions, celle de Cologne en 1556 et celle de Rome en 1586, on constate que les théologiens ont supprimé ou atténué tous les passages ou HARPHIUS rappelle la vision mystique de l'essence divine (31). Nous transcrivons ici, en deux colonnes, quelques textes marquants. A gauche nous mettons le texte de l'édition de Cologne (1556), dont nous soulignons les expressions caractéristiques, en renvoyant en même temps aux passages de RUUSBROEC dont HARPHIUS s'inspire ou qu'il copie littéralement. En regard, dans la colonne de droite, nous plaçons les corrections de l'édition romaine (1586).

I. D'après HARPHIUS, certains contemplatifs ont été favorisés de l'union divine dont les bienheureux jouissent au ciel.

1. Vnio quam cum Deo in gloria habebimus, et *ex largitate Dei etiam nonnulli interdum sentiunt in tempore isto*... (L. II, p. 3, c. 23, f° 155, c).	*1*. Vnio supereminens, quam cum Deo habere possumus, et ex largitate Dei etiam nonnulli interdum sentiunt, ineffabilis est (p. 322).
2. Sed in tempore hoc non sentimus istam unionem, sicut in gloria sentiemus, *quibusdam tamen datur etiam in hoc tempore sentire* (Ibid).	2. [*Omis*].

(30) *Theologiae mysticae D. Henrici Harphii Theologi eruditiss. Ordinis Minorum ac rerum diuinarum contemplatoris eximij. Libri tres, nunc denuo studio multo attentiori, quam hactenus umquam plurium Theologorum opera castigati et correcti. Addita Introductione ad doctrinam secundi libri admodum necessaria, per R. P. P. Fratrem Petrum Paulum Philippium Ordinis Praedicatorum S. Theologiae Doctorem*, Romae, Apud Bibliopolas Socios, M. D. LXXXVI. L'édition ne figure plus dans l'Index actuel. Sur PHILIPPIUS, voyez QUÉTIF ECHARD, *Scriptores O. P.*, II, 558 *b*-559*a*. « In caelestium contemplatione assiduus », y est-il dit de lui.

(31) La bibliothèque du Collège théologique et philosophique S J., à Louvain, possède un exemplaire de l'édition de Cologne corrigé à la plume sur celle de Rome. En parcourant le volume, on se rend facilement compte des divergences entre les deux éditions. Cet exemplaire a

II. Dans cette faveur extraordinaire, ils contemplent sans voiles l'essence divine :

3. .... *ut quando introducitur (humanus spiritus) ad Deum essentialiter contemplandum,* quemadmodum Paulus rapiebatur ad videndum Deum essentialiter, *sicuti eum libenter videremus in eternum...* (L. II, p. 3, c. 50, f° 169, b).	... ut quando introducitur ad Deum supereminenter contemplandum (p. 564. *Le reste est supprimé*).
4. Hi sunt charissimi occulti filij Dei (32) quibus plenitudinem donorum suorum et gratiarum infundit, *etiam quandoque eleuat ad contemplandam suam diuiuam essentiam...* (L. II, p. 3, c. 60, f° 175 bis, b).	4. Hi... et etiam eleuat ad contemplandam suam diuinam claritatem (p. 589).
5. His autem Deus tanquam occultis filijs plenitudinem donorum et gratiarum infundit, et *suam quandoque beatissimam diuinitatem ostendit,* non in speculo et aenigmate, sed facie ad faciem... (L. III, p. 3, c. 26, f° 233, c. Cfr. f° 201, a).	5. His... beatissimam claritatem communica[tur] fere non in speculo et aenigmate, sed quoad in hac uita fieri potest, quasi facie ad faciem Deum intelligant... (p. 778).

III. Cette contemplation se fait « par » le *lumen gloriae* (33), et l'information de l'intelligence par l'essence divine, comme HARPHIUS dit en termes équivalents :

6. ... in qua scilicet abysso (ubi vere contemplantes aberrauerunt) statim incipit Dei apparitio, *in qua et vita videtur aeterna per quam et amans quisque fit videns...* Quae scilicet visio perficitur in apice *per lumen gloriae* quod lumen diuinum datur in ipsa silenti spiritus	6. ... in... statim supereminens quaedam incipit Dei apparitio, in qua et participatio vitae videtur aeternae, per quam et amans quisque fit videns... Quae scilicet visio perficitur in apice mentis per lucem

bien facilité notre tâche. Il existe aussi un *Index expurgatorius in librum Theologiae Mysticae H. Herp.*, Parisiis, 1698. in-8°, signalé par HURTER, Nomenclator. II², c., 1087.

(32) Cfr. le traité de la *Pierre étincelante*, de RUUSBROEC, ch. 8.

(33) Cfr. plus haut, annotation 28.

existentia, ubi super omnia dona, et omne creatum opus, spiritus in ipsa ociosa sui vacuitate, *eam quae Deus est, suscipit claritatem,* ac in ipsa sui vacuitate per amorem fruitiuum, spiritus perdit seipsum (L. III, p. 4, c. 27, f° 234, c. Cfr. f° 179, a b) (34).

et claritatem eminentem, quae claritas datur in ipsa silenti spiritus existentia, ubi super omnia dona, et omne proprium creaturae opus, spiritus in ipsa ociosa vacuitate, eam suscipit claritatem, ac in ipsa sui vacuitate per amorem fruitiuum, spiritus perdit (35) seipsum (p. 781-782).

IV. Harphius comme Schoonhoven s'appuie sur l'enseiseignement de saint Thomas. Au livre III, p. 4, ch. 29, avant de parler du sommet de la contemplation : « *ne ante processum judicemur ad impossibilia ascendere velle* », il rappelle tout au long l'enseignement du saint Docteur à la question 175 de la *Secunda Secundae*, *De raptu.*

Mais les théologiens de Rome, parmi lesquels il faudra tout d'abord compter le P. Filippius, O. P., n'ont-ils pas voulu atteindre la doctrine même de Harphius sur le sommet de la contemplation, et la doctrine de Ruusbroec ne se trouve-t-elle pas indirectement atteinte par le fait même ? Ont-ils cru cette doctrine incompatible avec la condamnation de la quatrième proposition des Béghards au Concile de Vienne (36) ? Quoique la préface de Filippius ne touche pas à la question, on pourrait le croire en lisant la dédicace des éditeurs romains à Sixte V : « Quem (librum Harphii *De mystica Theologia*) diligenter nunc *ab omni labe repurgatum, catholicisque per omnia sensibus restitutum* sub

(34) Voici le texte des *Noces* de Ruusbroec, d'après la traduction de Jordaens, dans l'édition de Paris, 1512, Livre III ch. 2 : « Tertio necesse est ut in excessu omnis modi [*le texte porte* modis] | quadam superintellectuali caligine sese perdiderit : in quam cuncti contemplantes | secundum fruitionis abyssum | quasi in solitudine oberrarunt | numquam sese humanitus inuenire valentes. In huius vero caliginis abysso in qua sibi mortuus est spiritus : amans quisque fit videns. datur autem hoc lumen diuinum : in ipsa simplici spiritus existentia | vbi spiritus super omnia dona omneque creatum opus | in ipsa ociosa sui vacuitate | eam que deus est suscipit claritatem. in ipsa quidem sui vacuitate : per fruitiuum amorem spiritus perdit semetipsum | deique claritatem nullo intermediante suscipit ac sine intermissione | et ipse fit ea claritas | quam accipit (f° 71v-72r).

(35) Le texte porte *perdi.*

(36) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*[13], n. 474.

sanctitatis vestrae nomine apparere voluimus ». On est porté bien plus encore à le dire, quand on a constaté que tous les endroits où HARPHIUS traite du sommet de la contemplation dans le sens de l'intuition mystique de l'essence divine, ont été amendés, atténués ou supprimés.

Et cependant on se tromperait entièrement. Sans le faire *ex professo* dans la préface de FILIPPIUS, les théologiens de Rome expriment en deux endroits du texte corrigé, leur avis net sur le fond de la question, et nous disent équivalemment que l'édition de Cologne fut mise à l'index pour raisons d'opportunité et pour défaut de mesure dans l'expression (37).

Il se fait ainsi que les théologiens de Rome, dans la seconde moitié du seizième siècle, se montrent partisans, eux aussi, de l'opinion qui croit possible dès ici-bas, l'intuition transitoire de l'essence divine.

IX. — LES THÉOLOGIENS DE ROME DANS LA SECONDE MOITIÉ DU XVIe SIÈCLE

Le premier passage qui nous éclaire sur les motifs de la condamnation du texte de HARPHIUS, montre que les théologiens de Rome admettent la vision mystique de l'essence divine chez Moyse et saint Paul. Ils croient possible que le privilège soit donné à d'autres. Mais il ne faut pas dire « que Dieu *a coutume de l'accorder* ». Et c'est là ce qu'on

(37) Le seul fait que SURIUS ne fut pas inquiété pour sa traduction des œuvres de RUUSBBOEC, publiée dès 1552, laisse soupçonner d'autres motifs à la condamnation de l'édition de HARPHIUS, que le fond même de la doctrine. Il faut en dire autant de la traduction du *Spieghel der Volcomenheit* (Miroir de la perfection) de HARPHIUS, que BLOMEVENNA fit paraître en 1513, sous le titre : *Directorium aureum contemplativorum*, et qui est devenu le second livre de la *Theologia mystica*. HURTER, *Nomenclator*, II², c. 1087, dit fort bien : « Verum ea (editio Coloniensis *Theologiae mysticae*), fuit prohibita non tam propter doctrinam quam propter locutiones minus accuratas, quae illo tempore propter irrefrenem opinandi libertatem poterant videri malesonantes, erroribus novatorum faventes, aequivocare etc Quare Petrus Paulus Philippius O. Praed. editionem illam correxit et castigavit, addita introductione ad librum 2^m, Romae, 1582 [lisez 1586] quae fuit permissa, sicut et aliae (Brixiae 1601, Coloniae 1604, 1611, 1645) ad hanc exactae ».

aurait pu conclure peut-être de certains passages de HARPHIUS (38).

Voici ce premier texte, avec en regard à droite, le texte primitif de HARPHIUS. Nous soulignons les additions des théologiens.

1. ..., lumen gloriae, quod unusquisque iuxta suam aptitudinem in aeterna vita recipiet : in hoc autem tempore est inaccessibile hominibus mortalibus. *Scriptum est enim : Non* (39) *me videbit homo et viuet. Quod si Moysi et Paulo datum est in corpore adhuc mortali Deum ut est in seipso videre, privilegium id fuit et gratia singularis,* QUAE LICET ALIJS CONCEDI POSSIT, NON TAMEN ASSERENDUM EST CUIUIS ALTERI SOLERE CONCEDI. Ceterum licet, etc. (*Theol. myst. D. Henrici Harphii... Libri tres*, Romae, 1586, L. II, p. 4, c. 61, p. 591).	*1.* ... lumen... mortalibus. Idcirco nemo putet ad hanc superessentialem contemplationem peruenire possit profunditate scientiae aut subtilitate intelligentiae, vel quibuslibet exercitationibus quantumcunque arduis, sed solum quem deus sua abyssali largitate sibi suo spiritu vult unire, ac lumine glorie, hoc est, semetipso illuminare (40), is deum essentialiter contemplari poterit, et non alius. Sed ad istud perpauci perueniunt... Caeterum licet, etc. (Edition de Cologne de 1556, f° 177, a) (41).

La même remarque a été intercalée au Livre III, p. 4, ch. 29, après l'exposé de la doctrine de SAINT THOMAS dont

(38) Un texte comme celui-ci pourrait le faire croire : « Licet accessus luminis illius inacessibilis nostrae facultati minime subiaceat, ne tamen inueniamur ingrati, quod in nobis est, facere studeamus, et in aduentu domini debite semper adornati, appareamus : quia vbicumque debitam inuenit dispositionem, adjicit [*Texte* adijcit] sua largitate perfectionem ». *Theol. myst.*, Coloniae, 1556, f. 234 *b*. Mais ceux qui admettraient ce principe de HARPHIUS d'une façon tout à fait générale, même pour l'intuition mystique de l'essence divine, n'en maintiendraient pas moins l'extrême rareté de cette faveur, vu la difficulté très grande d'arriver à la disposition voulue.

(39) Le texte porte *No*.

(40) Voyez l'annotation 2 de la note précédente sur HARPHIUS.

(41) HARPHIUS répète ici, à sa façon, un chapitre du 3e Livre des *Noces spirituelles* de RUUSBROEC. Voyez la traduction latine de JORDAENS, Paris, Estienne, 1512, f° 70v-71r. RUUSBROEC ne parle pas du *lumen gloriae*. Il dit simplement : « Quem deus... semetipso dignatur illuminare ».

nous avons parlé plus haut (p. 53). Après avoir répété la fin de l'exposé : « Vnde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem in raptu Paulus habuit, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum vitae presentis et futurae », les théologiens ajoutent, d'un ton plus ferme encore :

2. Ceterum hunc supremum contemplationis gradum communicari nunc etiam posse a Deo mortalibus hominibus uti olim Moysi et Paulo *dubitandum non est* sed quod ulli communicetur, *neque polliceri* quis potest neque *temere* quisque debet asserere. Nouit hoc ipse solus qui ad tantam celsitudinem solus potest mentes amicorum suorum si ei libuerit, eleuare. (L. c. p. 794-795).

Certes, il est difficile de formuler une règle plus sage dans une matière aussi délicate, et de se prononcer en même temps plus clairement pour la possibilité de la vision mystique chez quelques contemplatifs. Ce n'est évidemment que sur bonne preuve, et dans l'impossibilité pratique de donner une autre interprétation naturelle et satisfaisante de leurs écrits, qu'il faut conclure à cette faveur chez les plus grands d'entre eux.

Il suffit de se rappeler quelle extrême pureté d'âme requiert la vision béatifique, pour ne pas être tenté de trouver facilement réalisées chez un contemplatif les dispositions qui semblent également de rigueur, ou de moins de haute convenance, pour une participation passagère à cette vision dans l'intuition mystique.

X. — Pierre Blommeveen de Leiden, O. Carth. ou Blomevenna (1466-1536).

Le pieux Prieur qui, au début du seizième siècle, inaugura l'admirable activité des Chartreux de Cologne dans le domaine des éditions de grands auteurs mystiques (42), a

(42) Outre Van Erp et Denis de Ryckel, la Chartreuse de Cologne édita, au cours du seizième siècle, les œuvres de Suso, Tauler, Ruusbroec. Après Blommeveen, Bruno Loher et Laurent Surius s'y distinguèrent par leur activité.

donné lui-même en 1513, une traduction annotée du *Spiegel der Volcomenheit* (Miroir de la Perfection) de HARPHIUS (43), traduction qui a été incorporée comme *Livre deuxième* dans la *Theologia mystica* de 1556. Le texte est précédé d'une préface de BLOMMEVEEN (44). Dans le dernier alinéa de la première partie l'auteur donne son propre avis sur l'opinion de HARPHIUS. Voici le texte :

De hoc vero, quod praecipue tractatur in vita contemplatiua superessentiali, quod Deus videlicet essentialiter a quibusdam in hac vita per raptum videatur, *dico quod apertum est non esse contra catholicam fidem, Deum videre in raptu in viâ praesenti*, quum de Mose et Paulo Apostolo hoc Augustinus et caeteri doctores aperte fateantur : et de beata genitrice Maria idem asseratur et teneatur (45). Gregorius quoque de sancto Benedicto hoc ipsum innuere videtur in tertio Dialogorum libro, vbi ad argumentum, quod sibi ipsi quasi per Petrum objicit, respondet, dicens : Animae videnti creatorem angusta est omnis creatura, etc. Et nisi de visione essentiali sua dicta intelligant, non videtur oppositio satisfacere argumento. *Vtrum autem alijs videre Deum in raptu concedatur, nolo nec affirmare nec negare. Sufficit quod hoc concedere alicui, Deo impossibile non est, nec sit contra catholicam fidem* (46).

BLOMMEVEEN admet donc la possibilité de la vision transitoire de Dieu chez certains mystiques. DENIS DE RYCKEL avait ajouté que quelques Saints semblent bien parler d'une telle expérience, mais BLOMMEVEEN, tout en stgnalant l'opinion de saint Grégoire sur la vision de saint Benoît, s'abstient de juger n'importe quel cas concret. On se demande pourquoi le passage a été supprimé par FILIPPIUS dans l'édition corrigée de HARPHIUS. BLOMMEVEEN est certes, fort circonspect, et les deux passages cités plus haut, où les théologiens de Rome se prononcent sur la question, ne diffèrent pas au fond de ce que nous trouvons chez lui.

(43) *Directorium aureum contemplativorum*, Coloniae, avec introduction.

(44) Intitulée : *D. Petrus Blomevenna Carthusianus huius sequentis secundi libri Mysticae Theologiae interpres candido Lectori S. D.*, f° 132v.

(45) On reconnaît ici l'influence de DENIS DE RYCKEL.

(46) *Theologia mystica*, f° 233v.

*
* *

Nous arrêtons nos investigations au seuil du dix-septième siècle, et n'examinons pas pour le moment l'influence que les éditions des œuvres de Ruusbroec (47) ont exercée sur les grands mystiques Français, Espagnols et probablement Italiens (48).

Dès maintenant les conclusions suivantes s'imposent : au quinzième et au seizième siècles Ruusbroec a été compris par plus d'un écrivain spirituel en renom dans le sens que le texte même de ses œuvres nous ont imposé. Schoonhoven et van Erp, Pomerius et Surius nous disent avec toute la précision théologique désirable, que le sommet de la contemplation chez le « doctor divinus » est une intuition mystique de l'essence divine.

Les contemplatifs qui ont fortement subi l'influence de Ruusbroec, comme Gerlach Petersen, Henri Mande, Thomas a Kempis et le disciple anonyme du début du quinzième siècle, reprennent les expressions du Maître, soit qu'ils aspirent à la même faveur, comme Hemerken, soit qu'ils semblent en avoir eu quelquefois l'expérience comme Petersen.

Denis de Ryckel croit possible cette expérience, mais avoue son ignorance personnelle. En dehors des cas classiques de Moïse et de saint Paul, auxquels il adjoint celui de la sainte Vierge, il ne se prononce pas. Dans sa théorie personnelle de la contemplation, il ne monte pas au-delà de l'union obscure dionysienne. Il semble bien se rendre compte qu'il y a plus chez Ruusbroec, mais son interprétation du mystique ne va pas au-delà, à moins qu'on ne prenne ses excuses devant certains textes comme un aveu de l'insuffisance de ses explications ailleurs. En

(47) Celle d'Estienne d'abord, à Paris, en 1512. Elle donne la traduction par Jordaens des *Noces spirituelles*. Les éditions de la traduction par Surius des œuvres de Ruusbroec parurent à Cologne en 1552 et 1609.

(48) Ruusbroec était connu en Italie par les manuscrits dès avant les éditions d Estienne et de Surius. Nous n'avons pu examiner encore les influences possibles sur l'école mystique anglaise. En tout cas, ce que Dom Huyben dit de Hilton (*Vie Spirituelle*, novembre 1923 p. [51]-[52]) ne fait aucune difficulté à notre interprétation de Ruusbroec.

tous cas plusieurs Saints lui semblent parler de l'intuition transitoire de l'essence divine dans la contemplation.

Plus près de Luther, Blommeveen ne veut pas se prononcer sur le cas des mystiques. Mais il admet pleinement la possibilité de la haute vision chez eux, comme chez Moïse, saint Paul et la sainte Vierge, et n'y voit aucune difficulté contre la foi. C'est bien le commerce avec Harphius qui lui inspire cette attitude, comme ce sont les œuvres de Ruusbroec qui amènent les humbles protestations de Denis le Chartreux.

Enfin en pleine Réforme déjà, les théologiens de Rome, malgré les réserves prudentes que le sujet et les circonstances imposaient, déclarent que, sans doute aucun, la vision mystique de l'essence divine est possible. Seulement ils ne veulent pas qu'on se prononce à la légère sur un cas concret, ni qu'on ait l'air de promettre cette faveur exceptionnelle aux âmes pieuses.

Dans le texte de Benoit XIV (49) et dans ce qui précède, nous avons plus qu'il ne faut pour réfuter les théologiens qui invoqueraient, contre la possibilité d'une intuition transitoire de Dieu *in via*, la condamnation des Béghards et certains textes de l'Ecriture (50).

En étudiant à leur tour les influences subies par Ruusbroec lui-même, nous constaterons de plus en plus clairement l'existence, chez les grands contemplatifs, d'une véritable tradition, d'après laquelle une intuition transitoire de l'essence divine est possible ici-bas, et est en fait accordée à quelques âmes d'élite.

Louvain. Léonce Reypens, S. J.

LES ÉCRITS SPIRITUELS DES DEUX GUIGUES

Les chartreux et leurs œuvres sont un sujet presque désespérant pour l'historien. Ces austères et discrètes per-

(49) RAM, III, 1922, p. 251, première annotation.

(50) Ce sont les textes qui, anciennement, ont fait difficulté aussi pour la vision intuitive du ciel.

sonnes ont établi des ermitages pour y demeurer dans l'ombre et le silence, occupées à la méditation des vérités qui ne passent pas. On ne s'attend point à des révélations de leur part. Les chroniques qu'ils ont laissées, d'occasion, sont peu substantielles, tardives et par suite, s'il s'agit des origines, souvent inexactes (1). Pourtant, à certaines époques et en certaines régions, ils ont été mêlés davantage à la vie du siècle, soit qu'ils aient dû travailler au développement de leur Ordre, comme au douzième siècle en France, soit qu'ils aient participé à une sorte de propagande spirituelle, comme aux quatorzième et quinzième siècles dans les pays d'outre-Rhin. En tout cas, ils ont écrit (2), et leurs

(1) Toutes s'effacent devant les *Annales* de Dom Le Couteulx († 1709), aujourd'hui accessibles (éd. de Montreuil : t. I, II et III, 1887-1888, pour les années 1084 à 1230). Ce recueil est loin de donner satisfaction au lecteur moderne ; mais il met en œuvre un grand nombre de documents conservés dans l'Ordre. Si discutables que soient souvent les dates qu'il propose, et partiales les opinions censées traditionnelles auxquelles il donne cours, il contient d'importants renseignements. Mais ceux-ci concernent plutôt l'histoire que la littérature.

(2) Au sens matériel, c'était pour eux un point de règle ; voir les *Coutumes* publiées (en 1127 ?) par Guigues I, ch. XXVIII, n° 2 (*P. L.*, CLIII, 693). Mais encore Guigues entendait précisément appliquer par ce moyen les religieux à un labeur d'édification directe et indirecte : « Quot enim libros scribimus, tot nobis veritatis praecones facere videmur... » (*ib.* n° 4). Guigues a lui même donné l'exemple en éditant, avec des prétentions de critique, une collection des Épîtres de saint Jérôme. — On garde encore quatre ou cinq répliques d'une lettre qui accompagnait l'envoi d'un exemplaire de ce travail aux frères de Durbon (maison fondée en 1116) ; cf. *P. L.*, *ib.*, 593 et XXX. 316. Mais, chose curieuse, les collections des Épîtres de saint Jérôme qui nous sont parvenues dans ce contexte ne correspondent pas aux données fournies par l'auteur. Bien plus, nous avons un manuscrit de Durbon (*Escorial. a. I. 1*) qui rapproche la lettre de Guigues et une collection différente du modèle prévu. — L'auteur du *De exercitio* a répété les prescriptions de Guigues I dans son chapitre « sur l'œuvre des mains » (*ib.*, 881 *c-d* et 883 *b*) ; il va jusqu'à dire des travaux d'écriture : « ... opus immortale est ». On doit donc entendre dans le même sens les conseils de Bernard, premier prieur de Portes (fondation de 1115) : *Ep. III* (*ib.*, 893 *b* sq.). Apparemment, les rédactions proprement dites étaient tenues pour un travail de l'esprit, et non plus des mains (voir la distinction du même Bernard, *ib.* 893 *d*, pour donner la préférence aux « exercices spirituels »).

ouvrages se sont répandus plus ou moins et tôt ou tard, qu'ils aient ou non voulu cette publicité.

Dès l'abord de leur histoire littéraire, on est en outre arrêté par une difficulté d'homonymie. Le nom de Guigues, assez commun d'ailleurs pendant le moyen âge sous diverses formes (*Guigo*, *Guido*, *Wido*), paraît leur avoir été cher. Ainsi rencontre-t-on plusieurs Guigues au douzième siècle, dans les rangs des chartreux : le cinquième prieur de la Grande-Chartreuse, qui fut le véritable organisateur de l'Ordre (1109-1136) ; le neuvième prieur de la même maison, où il avait été d'abord « procureur », distingué du précédent par un numéro d'ordre : soit Guigues II (vers 1173-1180) en regard de Guigues I ; et encore *Guido*, ancien évêque de Maurienne, chartreux à Portes († 1167) ; puis *Guigo* prieur de Meyriat († 1190), un temps évêque d'Aoste (3). La confusion est encore accrue par la ressemblance de *Guigo* avec *Hugo*, autre nom très répandu en Dauphiné. Guigues I fut remplacé dans la charge de prieur par Hugues (1135-1139). L'évêque de Grenoble Hugues II (1131-1148), ensuite archevêque de Vienne, avait été tout d'abord chartreux. Particulièrement célèbre fut Hugues, profès de la Grande-Chartreuse en 1163, plus tard évêque de Lincoln.

Ce sont les titres littéraires des deux prieurs de la Grande-Chartreuse que nous voudrions discuter brièvement, pour préparer à l'étude des écrits qui leur sont attribués couramment avec plus ou moins de probabilité. Ces notes (il va presque sans dire) ne touchent aux questions que du dehors et en se tenant le plus près possible des manuscrits. Il nous a paru que plusieurs points avaient été mal observés ou complètement oubliés. Il y avait donc lieu de procéder à une révision attentive des textes, dût-on se contenter, dans ce premier examen, d'amorcer quelques dissertations ou éditions particulières. Pour le reste, nous laisserons volontiers à d'autres, mieux qualifiés, le soin d'aller au fond des choses.

L'enquête porte, au total, sur cinq ouvrages : les *Méditations* imprimées sous le nom de Guigues I ; un second

(3) Le nom de *Guigo* était surtout répandu en Dauphiné ; les comtes de Graisivaudan et d'Albon, plus tard Dauphins du Viennois, l'ont porté en série.

groupe de *Méditations* encore inédites, dont il reste à décider si elles sont de Guigues I ou de Guigues II; l'*Echelle des cloîtrés*, opuscule célèbre, attribué tantôt à l'un tantôt à l'autre ; le traité du *Quadruple exercice*, imprimé sous le nom de Guigues II ; enfin, la *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, autre ouvrage insigne, revendiqué habituellement, depuis l'intervention de Massuet et en dépit de l'autorité de Mabillon, pour Guigues I.

Cet ordre, simple et logique, a l'avantage manifeste de conduire du certain à ce qui est plus ou moins incertain ou tout à fait illusoire. On prévient ainsi des erreurs qui seraient fatales et l'on échappe proprement au désordre.

Pour parcourir avec plus de sécurité ces étapes, il est utile de garder nettes devant les yeux les principales dates des concurrents. Je les ai déjà énoncées. Celles de Guigues I sont à peu près assurées, c'est-à-dire à un an près. Divers calendriers ou nécrologes cartusiens nous les ont transmises, si j'entends bien Le Couteulx. Guigues, premier du nom, cinquième prieur de la Grande-Chartreuse, propagateur et législateur de l'Ordre (4), décéda le 27 juillet de l'année 1137, à l'âge de cinquante-quatre ans, après trente ans de « conversion » et vingt-sept ans de priorat, la Grande-Chartreuse étant établie depuis cinquante-trois ans (5). En d'autres termes, Guigues serait né en 1083 (au château de Saint-Romain, proche Tournon) ; il serait entré au désert en 1107 et aurait pris le gouvernement de la communauté en 1110, succédant au prieur Jean I (1102-1110). La computation de Le Couteulx donne des résultats un peu différents, avec l'année 1136 comme terme final. Cette dernière date s'accorde moins bien, semble-t-il, avec les circonstances qui déterminèrent la rédaction de la vie de saint Hugues, évêque de Grenoble († 1 avril 1132). En 1134 au plus tôt (22 avril), peut-être seu-

(4) Mais il reste entendu que l'Ordre des chartreux n'exista comme tel, sous la juridiction d'un prieur général et d'un chapitre, qu'à partir de 1140, lors de la tenue du premier chapitre, sous saint Antelme ; cf. MARTÈNE, *Annales O. S. B.*, VI, 1739, 327 et 683.

(5) MARTÈNE, *ib.*, 294 ; de même MABILLON (*P. L.*, CLIII, 593 ; CLXXXII, 1101, note). Au point de départ, il y a sans doute une tradition dont on trouve la teneur dans l'anonyme chartreux du quinzième siècle publié par MARTÈNE, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, VI, 1729, 164.

lement en 1136, le pape Innocent II chargea Guigues de perpétuer le souvenir du premier bienfaiteur des chartreux, pour faire suite à sa récente canonisation (6). La *Vie* de saint Hugues fut alors entreprise par obéissance et doit avoir employé les dernières forces du prieur, qui fait allusiou à la faiblesse de sa santé (7).

La carrière de Guigues II n'est pas aussi parfaitement délimitée. Toutefois, nous tenons quelques données indiscutables qui peuvent suffire. En 1173, un accord d'intérêts locaux entre Basile prieur de la Grande-Chartreuse, Gontard abbé de Chalais et Guigues abbé de Boscondon, fait apparaître comme témoin *ex parte Cartusiensium* « Guigues moine, procureur » (8). En 1176, le pape Alexandre III adresse une bulle « à Guigues, prieur de la Chartreuse et à ses frères » (9). Autre bulle du pape « au prieur Guigues » en 1177 (11 juillet), pour confirmer les décisions du chapitre général (10). On trouve de précieux renseignements, pour la même période, dans la *Vie* de saint Hugues de Lincoln. Hugues avait remplacé Guigues dans les fonctions de procureur (vraisemblablement, en 1173 ou 1174), après l'abdication du prieur Basile (11). Vers 1180, le roi d'Angleterre Henri II fait demander Hugues, déjà fameux, pour sa récente fondation de Witham (près Bath). Le prieur s'oppose à cette requête aussi fort et aussi longtemps qu'il peut ; il estime le concours de Hugues nécessaire à « sa vieillesse » (12). Hugues néanmoins partit pour l'Angle-

(6) *P. L.*, CLIII, 761 et CLXXIX, 256 ; cf. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, n° 7742.

(7) Voir le Prologue : *P. L.*, CLIII, 763 *a* — Le dernier éditeur place la composition de la *Vie* en 1135-1136 (cf. C. Bellet. *Vita sancti Hugonis*, Montreuil, 1889, p. XVI).

(8) Je cite la plus récente édition : J. Ch. Roman, *Les chartes de l'Ordre de Chalais (Archives de la France monastique)*, Ligugé 1923, 108.

(9) *P. L.*, CC. 1080 ; Jaffé, *op. l.*, n° 12733. Le texte de la pièce fait lire : soit *Guidoni* soit *Hugoni* (voir Le Couteulx), par confusion ; très probablement, cette confusion existait déjà dans l'original sous quelque forme.

(10) *P. L.*, *ib.*, 1128 ; Jaffé, n° 12882.

(11) *Vita s. Hugonis* I, 12 : *P. L.*, CLIII, 959 *b*.

(12) « Vivit Dominus ! — lui fait dire le biographe de Hugues, II, 3 (*ib.*, 988 *c*) — numquam iste sermo (l'acquiescement aux désirs du

terre ; quelques années plus tard (1186), il était promu évêque de Lincoln. Cependant Guigues, démissionnaire et remplacé par le jeune Jancelin (1180-1233), vivait toujours ; une charte citée par Le Couteulx pour l'année 1185 mentionne côte à côte « Bovon moine de la Chartreuse », que nous retrouverons, et « Guigues, précédemment (*olim*) prieur de la même maison » (13). De 1173 à 1185, on a donc des traces certaines de Guigues II, d'abord procureur, puis prieur, enfin démissionnaire. Le Couteulx le fait mourir seulement vers 1193 (au lieu de 1188, date plus souvent donnée). Il était alors sûrement dans un âge avancé ; mais il est douteux qu'il ait jamais connu Guigues I, si tôt qu'on le fasse naître (14). Entre l'un et l'autre, la distance devait être d'une trentaine d'années.

En résumé, Guigues I appartient surtout au premier tiers du douzième siècle ; Guigues II, dont l'existence fut plus longue, mais le gouvernement beaucoup plus court, appartient à la seconde moitié du même siècle. Tel est le cadre historique dans lequel prennent place, en droit tout au moins, les écrits disputés.

*
* *

I. — Migne a compris parmi les œuvres de Guigues I une série de *Méditations* qui sont distribuées en vingt chapitres, sous des titres particuliers (15). Tout lecteur vérifie pour son compte les remarques de Clément (1759) : « A l'exception des trois derniers (chapitres) qui forment des discours suivis » — peu développés d'ailleurs — l'ensemble « consiste en pensées détachées, mais relatives à un même

roi et de ses légats) egredietur ex ore meo, quo iubeam Hugonem meam senectutem deserere suaque dulcissima et pernecessaria praesentia Carthusiam viduare. »

(13) *Annales Ordinis Cartusiensis*, III, 44.

(14) Les dernières pages du *De exercitio* offrent une référence directe, qui serait concluante à cet égard : « Hinc bonae memoriae et cum omni honorificentia nominandus venerabilis quiae quintus Carthusiensis eremi prior litteris, UT LEGIMUS, saecularibus et divinis admodum eruditus... » (*P. L.*, CLIII 883 *b*) ; mais l'attribution du *De exercitio* à Guigues II n'est qu'une conjecture assez peu solide, comme on le verra plus loin. — Rapprocher une autre référence du même traité, *ib.*, 821 *b* et *d*.

(15) *P. L.*, *ib.*, 601-632.

sujet. Ces pensées, courtes, nobles et solides, sont exprimées avec force et onction... » (16). A vrai dire, la force y est plus sensible que l'onction. La plupart de ces maximes, fruit d'une sagesse aigue, presque cruelle, ont une rare saveur. L'auteur est un moraliste qui a percé à jour tous faux-semblants et mesuré exactement la misère des passions humaines. Il donne à ses expériences la forme de réflexions impitoyables qu'adoucit seulement le souvenir latent de l'amour divin et des choses éternelles. Cette curieuse conversation intérieure nous rappelle surtout, après les livres Sapientiaux, les dits ou apophtegmes des premiers moines. Mais comment établir l'authenticité du recueil ?

Nous savons que Guigues I était une personnalité puissante. L'organisation définitive des « pauvres chartreux », comme il les appelait et faisait appeler (17), est une preuve de fait qui se passerait d'aucun contrôle. Mais l'on ne peut rester indifférent aux témoignages d'estime particulière que lui rendent les plus distingués de ses contemporains, saint Bernard et Pierre le vénérable. Ce dernier parle de Guigues avec un respect attendri et le dépeint excellemment, s'adressant à nul autre que l'abbé de Clairvaux : *singularis suo tempore et praeclarissimus religionis flos, dommus Guigo prior Carthusiensis*... (18). Dans le *De exercitio*, on lit après les termes que j'ai déjà rapportés, touchant son érudition, cet éloge significatif : *acer ingenio, memoria tenax, facundia admirabilis, exhortator efficacissimus* (19). Les *Méditations* imprimées ne sont donc pas

(16) *Ib.*, 590 *a*.

(17) Voir les textes cités ou indiqués *ib.* 593 *b*, 600 *a* et *b*, 788 *b* et sq. ; et rapprocher surtout la charte d'Odon abbé de Saint-Rémi pour la fondation du Mont-Dieu (1137) : *Annales O.S.B.*, VI, 664.

(18) *P. L.*, CLXXXII, 592 *c* (*Ep. 388* écrite vers 1150, incluse dans la correspondance de saint Bernard). Voir d'autre part la lettre du même au prieur Basile : *P. L.*, CLXXXIX, 457 sq. (*VI, 40*), et celles qu'il avait adressées à Guigues : *ib.*, 103, 201 (*I, 24* et *II, 12*) ; on possède aussi une lettre de Guigues à l'abbé de Cluny : *ib.*, 105 (*I, 25* = *P. L.*, CLIII, 594). De saint Bernard à Guigues, deux lettres subsistent : *P. L.*, CLXXXII, 108 sq. (*Ep. 11* et *12*) ; à rapprocher la *Vita s. Bernardi*, par Geoffroy : II, 3-4 (*P. L.*, CLXXXV, 305).

(19) *P. L.*, CLIII. 883 *b* (cf. 821 *d*). — On trouve une curieuse reprise de cet éloge dans l'Anonyme de Martène, *Amplissima*, VI, 163 *b*. Apparemment, les deux écrits citent ensemble, sans se rien devoir l'un à

indignes de ses mérites. Mais, encore une fois, quelles garanties en avons-nous ? De quelle tradition cet opuscule se recommande-t-il ?

Migne ne fait que reproduire le texte de la *Maxima Bibliotheca* de Lyon (1677). Ce texte est, en dernier ressort, celui d'une édition parue à Anvers en 1550 (déjà à Louvain en 1546 ?) et qui rapprochait assez bizarrement les suaves *Méditations* (« *meditativae orationes*) » (20) de Guillaume de Saint-Thierry et les nôtres, si dissemblables (21). Personne ne s'est encore soucié de rechercher les manuscrits qui sont par derrière.

En fait, il y a des manuscrits de cette recension, des manuscrits qui non seulement sont conformes à la teneur du texte imprimé, mais justifient, plusieurs du moins, l'attribution à Guigues I :

> *Incipiunt meditaciones reverendi patris divi Guigonis prioris Cartusie quinti de veritate et pace et quomodo per solam veritatem pax habetur.*

Ainsi se présente un exemplaire du quinzième siècle, conservé à Douai. Deux autres offrent un libellé équivalent. Le manuscrit de Douai n'a que quinze chapitres, celui de Paris en a vingt-et-un ; mais, divisions à part, c'est bien toujours le même texte « vulgate », et de même dans les qua-

l'autre, un texte très ancien ; et ceci confirme la suggestion déjà faite (ci-dessus note 5).

(20) *P. L.*, CLXXX, 205 ; ce titre est confirmé par le manuscrit de la Bibliothèque Mazarine et par l'ancienne *Vita* trouvée par Mabillon dans un manuscrit de Reuil et récemment identifiée par le P. Poncelet (Paris, B N., *11782*, fol. 340-341) : cf. *P. L.*, CLXXXIV, 299. Les exemplaires de ces *Méditations* ne paraissent pas avoir été nombreux. Je n'en ai remarqué que deux, l'un et l'autre incomplets : Mazarine *776*, XIIe s. (provenant de Reuil) et Charleville *114*, XIIe s. (provenant de Signy). Je serais très heureux qu'on voulût bien m'en signaler d'autres ; une nouvelle édition est désirable.

(21) L'édition « princeps » a été plusieurs fois reproduite : Anvers, 1554 et 1589 ; Paris, 1600 ; Munich, 1685. Cf. *P. L.*, CIII, 590 *a* ; dans sa notice sur Guillaume de Saint-Thierry (*Histoire littéraire*, XII, 317), Clément indique de plus les éditions de Louvain 1546 et d'Anvers 1590. Je n'ai pu consulter que les éditions de 1589 et de 1600.

tre autres manuscrits du quinzième ou du seizième siècle que j'ai pu retrouver (22).

Nous sommes toutefois, de ce côté, loin du compte exact. D'autres manuscrits plus anciens existent encore, où la véritable image des *Méditations* s'est perpétuée fidèlement, sans qu'on en puisse douter. Grâce à ces nouveaux témoins, l'on obtient un recueil dont l'étendue est deux fois plus considérable, avec des traits qui, par bonheur, permettent d'établir l'authenticité. Le développement est d'ailleurs tout autre, les maximes se succèdant, courtes ou prolixes, sans aucun plan, et il est sûr qu'une édition complète s'impose désormais. On devine ce qui s'est passé au quinzième siècle, — vraisemblablement au début de ce siècle, sinon un peu plus tôt, — et dans un milieu cartusien de la basse-Allemagne. Un admirateur de Guigues aura voulu mettre un peu d'ordre dans ces pages, trop denses, de réflexions et de conseils. De là une édition audacieuse et tyrannique qui, en retenant sous des titres précis (23) les passages plus ou moins connexes, a rejeté délibérément toutes les portions étrangères au plan du compilateur, et enlevé finalement à l'ouvrage son caractère personnel.

La vraie tradition n'est conservée, à ma connaissance, que dans trois manuscrits du douzième siècle (24) et un du quinzième (25). Dans l'intervalle, le texte banal avait

(22) Soit, au total : Paris, B. N. *3591* (le célèbre *Thevenotianus* de l'*Imitation*), XVe s., fol. 41^v-66 ; — Douai. *398* (« liber monasterii beate Marie ad VII fontes ». [Zevenborren, près Bruxelles, rattaché en 1417 à la congrégation de Windesheim, selon une information de Dom J. Huyben] — et non pas de Marchiennes, comme suggère le *Catalogue général*), XVe s., fol. 111-122^v ; — Göttingen, *Theol. 94*, XVe s., fol. 22 ; — Bruxelles, *2285-2301* (de Corsendonck), XVe s., fol. 221-240 ; — Wolfenbüttel, *Helmst. 509* (du Mont-Saint-Jérôme, autre témoin célèbre du *De Imitatione*), ann. 1424, fol. 46^v-71^v ; — Bruxelles, *4385-86* (Jésuites de Hal), XVe s., fol. 8-40^v.

(23) Ce sont ceux-là mêmes que nous avons encore dans la réimpression de Migne. Il y a en effet concordance, à cet égard, entre le texte imprimé et le manuscrit de Paris ; la différence d'une unité provient de ce que le texte imprimé réunit deux titres dans son chapitre XVII.

(24) Troyes, *854* (de Clairvaux), fol. 137-169 ; — Grenoble, *264* (de la Grande-Chartreuse), fol. 5-24 ; — Munich, *Clm. 11352* (de Polling), fol. 1-69.

(25) Paris, B. N. *458*, fol. 135. C'est le manuscrit même qui avait été

réussi à s'implanter, ruinant les chances du texte authentique. Il est notable que l'un des manuscrits du douzième siècle provient de la Grande-Chartreuse, rédigé dans une grosse écriture un peu tremblée. On est tenté tout d'abord de le prendre pour l'autographe lui-même. Mais, de temps à autre, il offre de telles fautes que force est de ne voir en lui qu'un exemplaire dérivé. Aussi bien, celui de Clairvaux est parfois meilleur.

Ces manuscrits intitulent d'accord :

Meditationes Guigonis prioris Cartusiae.

Leur âge et le fait certain qu'ils ne procèdent pas l'un de l'autre sont des arguments suffisants pour qu'on attribue l'ouvrage, sans inquiétude, à Guigues I. Mais deux développements, écartés par l'éditeur de la fin du moyen âge, jettent une lumière imprévue sur l'origine du recueil. Ce sont les seules citations que je puis me permettre en cette notice sommaire.

Considérant la dépendance des créatures inanimées à l'égard de l'homme, l'auteur fait retour sur lui-même et en vient à s'interpeller en ces termes (26) :

> Agri, parietes, domus, prata, saltus, vineae et cetera mundi huius debent optare ut TU, IDEST GUIGO, possis implere quod vis. His enim expedit. Nam eorum desideras et elaboras melioratione, aut addendo quae necessaria aut utilia sunt, aut eadem ipsa mutando in melius. TU VERO, IDEST GUIGO non debes optare ut fiat quod vis. Non enim vis aut elaboras tuam meliorationem, idest huius animae ac corporis, sive addendo vere utilia, sive haec eadem in melius demutando, sed totam aut fere totam intentionem tuam ad experiendum per sensus corporis alienas qualitates impendis et quicquid earum.

remarqué par Labbe chez les chartreux de Paris ; les *Méditations* qui font suite à celles de Guigues ont pour véritable auteur Jean de Schonoven, dont le nom a été mal rapporté.

(26) Troyes. *854*, fol. 159r ; Grenoble *264*, fol. 18r. — Ce passage est dans le même train de pensée que le long développement : *Si interroges homines*... (*P. L.*, CLIII, 618 *a-d*). On a exactement cette suite : *Si interroges homines*...; trois morceaux inédits, beaucoup plus courts : *Considera veprem*..., *Rememora modos cognoscendi*..., *Voluntas sine sapientia*...; alors enfin, le texte que je cite.

Il est rare, dans l'histoire de la littérature, qu'on entende des témoignages aussi directs; l'écrivain en personne déclare son identité.

Voici maintenant une allusion précise à des incidents qui, étant connus par ailleurs, fournissent une date (27) :

> Quid denique episcopi aut sacerdotes ceterique nutricis huius vicarii, docendo, monendo, promittendo, minando, communicando, aut etiam EXCOMMUNICANDO, omnemque curam exercendo, aliud faciunt, nisi stultum puerum istum a perniciosis gaudiis revocare ? Hinc est enim etiam HIC MOTUS INTER EPISCOPUM NOSTRUM ET COMITEM. COMES enim puer est. EPISCOPUS vero piae nutricis vices gerit. Passer est RES DE QUA CONTENDUNT. Sed puer iste, robore corporis et fautorum multitudine contumax, nutrice contempta, utpote DEBILI MORBIS AC SENIO, perniciosis fruitur gaudiis, dolente ipsa tanto amplius quanto eum amplius diligit, non quod invideat eius gaudio, sed quod hinc secuturos dolores consideret. Prorsus, mundi dolores puerorum sunt, amissis passeribus dolentium.

Rien n'est plus facile que de transcrire en clair ces indications. Elles se rapportent évidemment à la querelle de Hugues I et du comte Guigues III († 1125), au sujet du patrimoine de l'Église de Grenoble. Nous en trouvons la réplique dans la *Vie* de saint Hugues (28). A deux reprises, l'évêque excommunia le comte pour ses empiètements; à deux reprises, le comte chassa l'évêque de son siège, sans égard pour son âge (il était né en 1053). La paix ne fut conclue qu'en 1116, en présence de Guy de Vienne (*Guido*), le futur pape Callixte II (29).

(27) Troyes *854*, fol. 166v ; Grenoble *264*, fol. 22v. — Ces lignes ne sont tout à fait intelligibles que si l'on se reporte à ce qui précède, c'est-à dire au morceau : *Quamvis sciat nutrix*..., conservé par les anciens éditeurs (*P. L*, *ib.*, 608 *d*—609 *a* et *b*) : le genre humain est un enfant en bas âge qui s'empresse vers l'objet de ses convoitises, mais dont, heureusement, une nourrice vigilante et ferme refrène les élans.

(28) Chap. IV, § 16-17 : *P. L.*, *ib.*, 773 sq.

(29) Il est exact que l'évêque de Grenoble, Hugues II († 1155), successeur de Hugues I en 1131 et précédemment chartreux, eut aussi une dispute (en 1133) avec Guigues IV Dauphin († 1142), à propos du port de l'Isère ; mais les circonstances, pour le reste, ne correspondent plus. Il n'y a donc pas lieu de s'attarder à discuter le cas.

Si nous étions sûrs que les manuscrits des *Méditations* correspondent matériellement à l'autographe quant à l'ordre des développements, la rédaction entière devrait être placée avant cette date de 1116. En toute hypothèse, une partie du recueil reflète la pensée intime de Guigues I pendant les premières années de son gouvernement. Ce n'est guère d'ailleurs qu'un scrupule qui nous fait hésiter à rapporter le tout à la même période. L'édition, peut-être, montrera la vanité de cette crainte.

*
* *

II. — Avec les *Méditations* ramassées et, pour ainsi dire réalistes, dont je viens de rappeler la physionomie traditionnelle, les nouvelles *Méditations* que c'est ma tâche de signaler, depuis longtemps oubliées, sont en parfait contraste. Non seulement le ton est tout différent, celui de la piété qui s'épanche, douce, calme, pénétrante. Les sujets encore sont pris ailleurs et plus haut, hors de l'observation familière et de l'analyse du cœur humain. Le religieux s'attache à un texte de l'Écriture, et dès lors sa prière se poursuit librement, alimentée de la même source sans effort. Il s'humilie devant le Dieu vivant, converse avec « le bon Jésus », admire les merveilles de grâce de la Vierge Marie, médite sur le mystère du pain et du vin eucharistiques. Sans doute, l'influence de saint Augustin est perceptible en ces effusions ; mais déjà, pour une part considérable, les thèmes sont modernes et l'on reconnaît un contemporain de saint Bernard.

Je ne puis songer, dans cette occasion, à reproduire en entier l'un ou l'autre de ces morceaux ; d'ailleurs, il serait embarrassant de faire un choix. Mieux vaut proposer quelques extraits, à titre d'exemples ; et d'abord, le début de la première « méditation », qui me semble l'une des meilleures (30).

> *Bonum mihi, domine, quod humiliasti me, ut discam iustificationes tuas* (Ps. CXVIII, 71). *Bonum est viro cum portaverit iugum ab adolescentia sua ; sedebit solitarius et tacebit* (Thr. III, 27-28). Sed quomodo, quaeso, solus est qui tecum est, domine

(30) J'emploie concurremment le manuscrit du Vatican et les deux manuscrits du Musée Britannique.

deus exercituum ? *Non sum*, inquit, *solus* ; *sed qui me misit mecum est pater* (Io. VIII, 16, 29). O domine Iesu, quid mirum, quaeso, dixisse videris ? Cum hominibus conversari videris, cum hominibus manducas et bibis, et cum turbis sermocinaris ; et te solum non esse commemoras. *Non sum*, inquit, *solus ; sed qui me misit mecum est pater*. Non adtendo eos qui foris sunt, sed eum qui intus mecum est. Foris mecum est manus tradentis me in catino ; sed intus contra me est feriens pactum inimico meo. Foris comedit panes meos ; intus computat denarios suos. Foris propinat osculum, intus venenum. *Qui non est mecum contra me est* (Mt. XII, 30) ; qui autem contra me est longe est a me. — O bone Iesu, utinam ergo nullus hic foris sit mecum, ut intus sim familiarius tecum. Vae enim soli, cum quo tu solus non es. Quanti homines in turba degunt et soli sunt, quia tecum non sunt. Vtinam numquam tecum sim solus. Ecce nullus hominum mecum est et tamen non sum solus. Ipse ego mihi turba sum. Mecum sunt bestiae meae, quas in sinu meo nutrivi mecum ab infantia mea. Amant nimirum in me consueta cubilia nec in ipsa solitudine volunt recedere a me. Quociens illis inclamavi : *Declinate a me maligni et scrutabor mandata dei mei* (Ps. CXVIII, 115). Perstrepunt ranae in penetrabilibus meis et irruit in oculos meos muscarum Egypti pestilentia. *Sedebit*, inquit, *solitarius*. Et vere, nisi sedeat, non erit solitarius. Ideo bonum est humiliari et portare iugum tuum, domine. Iugo tuo cervix superba mansuescere discit...

Un jour qu'on célébrait la fête de l'Annonciation, notre auteur applique son esprit avec une impatiente allégresse à l'objet de la solennité (31) :

Curre, pauper, curre illuc, curre ubi est vita. Tibi dico, anima mea : Quare fame et merore consumeris ? Numquid consiliarus non est tibi ? Curre, misera, ad dominam tuam. Hodie celebrat grande convivium, accipiens in thalamo suo Altissimi filium. Hodie regales nuptiae celebrantur, patent cellaria, aperiuntur horrea et famelici saturantur. Curre, festina, priusquam ianua claudatur. O gratia plena, vide quam vacua est anima mea. Domina mea, tota domus tua frumento, vino et oleo plena est. Tu es enim horreum filii tui Ioseph (32), tu

(31) Début de la Méditation IX.

(32) Référence à Gen. XLI, 35, 47, 56. Le manuscrit du Vatican omet *tui*, tout en marquant une pause après le mot *Ioseph*. Mais on retrouve plus loin la même allusion dans un contexte parfaitement clair.

infinitae profunditatis cellarium. Ideo, domina, non es passa vinum in nuptiis defecisse et dixisti filio tuo benigno Iesu : *Vinum non habent* (To. II, 3). Conscia vini quod habebas, filium ut propinaret ammonebas. Et vere, domina, nisi nostrum prius deficiat vinum, non interpellas, ut suum nobis ministret antidotum. Vinum nostrum *fel draconum* (Deut. XXXII, 33). Transeat et deficiat nobis letalis infectio, ut veniat et repleat viscera nostra tua vitalis potio. Vinum et musica tua letificant cor. Regales nuptiae sunt. Bibunt amici tui vinum novum et cantant canticum novum. Cantat ibi tuus psaltes David : *Eructavit cor meum verbum bonum* (Ps. XLIV, 2). Comederat et biberat quod eructuabat. Vbi? In sanctuario dei, quia dederat ei pius sacerdos de panibus quibus vesci non licet nisi solis sacerdotibus (I Reg. XXI, 1-6). Cantat sponso, cantat et sponsae novum epitalamium. *In voce exultationis sonus epulantis* (Ps. XLI, 5). Sed quomodo cantabit qui fame laborat ? Plorare magis habet quam cantare. Ego sum, domina, ego sum qui *fame pereo* (Lc. XV, 17). Vix mihi modicum farinae aut olei residuum est. Tua vero apoteca oleo plenissima est et superhabundat, ut omnia pauperum vascula quae ad te suspectant repleantur. Plena es vini, plena olei, plena frumenti. Tu es enim illud maximum horreum filii tui Ioseph, in quo frumentum septem annorum plenissimorum reconditum est...

Enfin voici comment l'inspire sa foi en l'Eucharistie (33) :

Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum habet vitam aeternam (Io. VI, 54). Doce nos, magister bone qui solus doces hominem scientiam, doce nos quomodo carnem tuam manducare et sanguinem tuum bibere debeamus. Scimus enim, domine, quoniam verba tua spiritus et vita sunt. Carnalis autem homo non percipit ea quae sunt spiritus dei. Nam qui per se hoc verbum percipere voluerunt inter se litagabant ad invicem et ideo non suxerunt mel de petra sed, eliso cornu, abierunt retro quidam etiam ex discipulis dicentes : *Durus est hic sermo* (Io. VI, 60). Tu autem, domine, percussisti petram et exierunt aquae largissimae, ita ut biberet populus et

(33) Début de la longue Méditation X. — Comme précédemment, je dois renoncer à marquer tous les emprunts qui sont faits à l'Ecriture.

Cette très intéressante « méditation » est certainement plus « curieuse » et impersonnelle que les précédentes (on pourrait la concevoir comme le premier état d'un sermon). Mais la suivante et dernière, qui a encore pour sujet l'Eucharistie, revient au mode affectif.

iumenta. Sed populus bibebat de spiritali eos consequente petra (I Cor. X, 4). Iumenta autem nondum bibunt de spiritali, quia iumenta sunt.

Inclinasti, domine caelos tuos et descendisti usque ad humillimos nostrae locutionis modos, sed iterum ponis nubem ascensum tuum (Ps. CIII, 3), quia per carnem tuam traicis nos ad spiritum. Alioquin caro non podest quicquam remanentibus in carne tantum ; prodest autem caro his qui per carnem proficiunt ad spiritum. Nec ignoramus, domine, quod caro tua et sanguis tuus corporaliter manducetur et bibatur in veritate ; sed qualiter eadem caro et sanguis tuus spiritaliter manducetur et bibatur, cum spiritus neque manducet neque bibat, doceri a tuo spiritu exoramus.

Sed per nubem ascendamus ad spiritum et de consuetis ad incognita transeamus, ut, ex his modis quibus caro manducat et bibit, qualiter spiritus etiam suo modo manducet et bibat perpendamus...

Ces *Méditations* composent un groupe de onze morceaux d'une longueur variée. Elles sont complétées, dans la plupart des témoins, par un commentaire du cantique *Magnificat*, qui a été publié par Hortius parmi les sermons de saint Bernard et noté par Mabillon comme douteux (34). Il me paraît extrêmement probable, eu égard au contexte, que ce petit traité procède de la même veine que les *Méditations*. S'il en est bien ainsi, nous aurions peut-être une précieuse clé pour identifier d'autres pièces comprises in-

(34) *P. L.*, CLXXXLIV, 1121-1128. « Bernardi venam haud omnino assequitur », remarque Mabillon (*ib.*, 1121). Horstius avait trouvé ce texte dans un manuscrit du Jardinet, sous le nom de saint Bernard ; et de même Mabillon, dans un manuscrit de Jumièges — J'aurais à signaler (c'est-à-dire à part du contexte des *Méditations*) les exemplaires suivants soit attribués à saint Bernard soit anonymes : Paris, B. N. *2940*, XIIe s., fol. 94 et *N. Acq. 217* (de Savigny). XIIIe s., fol. 150 ; — Oxford, Bodl Laud, *Misc. 402*, XIVe s., (d'après Mr. H.H.E. Craster), fol. 57^v ; — Londres, B. M., Royal *5. A. XII*, XVe s., fol. 26 ; — en outre, deux manuscrits de l'Arsenal (cf. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits...*, VI, 1893, p. 141). Dans tous les cas, je supposerais que la rédaction a été fournie, directement ou indirectement, par le recueil de Guigues. Un indice de cette origine subsiste, semble-t-il, dans le contexte particulier du manuscrit *2940* de la Bibliothèque Nationale : l'*Expositio eiusdem (Bernardi) super canticum beate Virginis* est suivie de *Meditaciones Guidonis Augensis* (fol. 99^v, et d'une *Epistola Guidonis de Mauritania* (fol. 111^v).

dûment par les premiers éditeurs dans les œuvres de l'abbé de Clairvaux.

C'est un fait que, tout comme le nom de saint Augustin, celui de saint Bernard a exercé une attraction presque magique sur une foule de productions éparses qui n'étaient pas indignes de lui. Ce phénomène a une très grande importance dans l'histoire littéraire du moyen âge. Nous saisissons ici même l'un de ses effets. Sur les six manuscrits des nouvelles *Méditations* qui sont parvenus à ma connaissance, trois placent ces textes sous le patronage de saint Bernard (35) ; un les laisse anonymes (36) ; deux, par un très heureux hasard, indiquent ensemble, variantes à part, l'auteur véritable et responsable :

> *Meditationes venerabilis viri Guidonis prioris Cartussie* (37) ;
> *Meditationes domni Hugonis prioris Cartusie* (38).

Cette tradition cartusienne, qu'il est impossible de confondre avec une conjecture érudite, nous a été conservée en toute bonne foi par des cisterciens, plus précisément par deux lointaines filiales de Clairvaux : Cliente dans la Marche d'Ancône, fondation de la Chiaravalle milanaise en 1141 ; Revesby dans le Lincolshire, fondation de Rievaulx en 1143. Le manuscrit de Revesby remonte à la fin du douzième

(35) Londres, B. M. Harley *47*, seconde moitié du XIIIe s. (d'après Mr. J. A. Herbert), fol. 1-12^r (le commentaire du *Magnificat* précède) ; — Paris, Sainte-Geneviève *1367*, fin du XIIe s., fol. 65-66 (rien que les Méditations VII et VIII)) ; — B. N. *1201*, XVe s., fol 38-56^r (le commentaire est à la suite).

(36) Paris B. N. *3761*, XII^a s , fol. 1-38 (y compris le commentaire au terme de la série),

(37) *Vaticanus latinus 134* (« liber sancte Marie Clarevallis de Clento »), XIIe s., fol. 56-67^r ; le commentaire suit, sans aucune distinction.

(38) Londres B. M., Royal *8. F. I* (« liber sancte Marie de Laurentio — de Revesby »), vers 1200. fol. 101^v-110. — La graphie *Hugonis* ne crée aucune difficulté ; bien au contraire, elle confirme la tradition correcte. Il suffit d'admettre que le copiste anglais arrêté par un nom qu'il ne connaissait pas, lui a substitué une forme plus familière. D'autre part, *Cartusie* ne se présente que dans la table du recueil ; dans la rubrique même du titre, on lit : *Carnisie* (sic) ; et c'est un autre signe de l'ignorance du copiste, et tout ensemble de sa bonne foi.

siècle; celui de Cliente me paraît avoir été composé durant la seconde moitié du même siècle.

Le témoignage des exemplaires démarqués retrouve maintenant sa valeur. Ces *Méditations* ont été rédigées au douzième siècle. Je ne vois pas comment on pourrait échapper à cette conclusion qu'elles sont l'œuvre de Guigues II, puisque Guigues I est hors de cause. De plus, il est assez probable selon moi que, s'étant répandues si promptement au douzième siècle, elles ne datent pas des dernières années de Guigues II (39).

*
* *

III. — « L'échelle du cloître », ou plutôt des « cloîtrés » : *Scala claustralium*, est un exquis petit livre que tout le monde a lu, sur la vie spirituelle et les degrés, c'est-à-dire les modes progressifs, de la prière. Il porte assez souvent, dans les manuscrits, cet autre titre, qui le définit bien : *Tractatus de quatuor gradibus spiritualibus* ou *spiritualis exercicii*. Mais il ne faudrait pas oublier qu'il se présente, réellement, dans le cadre d'une lettre.

Pour l'érudit, cet opuscule se trouve être encore un sujet vaste et neuf. Ayant été amené à en étudier le texte, j'ai dû faire le tour des manuscrits qui nous l'ont conservé. Je traiterai donc ailleurs des différentes formes de sa tradition

(39) Outre le caractère du style et le train général de la pensée, une preuve particulière et irréfutable en faveur de Guigues II serait la croyance en l'Immaculée-Conception. Car le progrès de cette doctrine n'a commencé d'être notable et la fête du 8 décembre n'est devenue commune en France, que vers le milieu du XIIe siècle ; et l'on peut tenir pour assuré que Guigues I n'avait pas d'autres sentiments à ce sujet que ceux de son ami l'abbé de Clairvaux contraires, comme l'on sait, au privilège de Marie (la fameuse lettre aux chanoines de Lyon doit être rapportée aux environs de l'année 1140). Mais j'hésite, quant à moi, à reconnaître la doctrine de la Conception sans tache dans les nouvelles *Méditations*, si ce n'est à l'état latent. Le texte catholique est employé : *Tota pulchra es et macula non est in te* (Méditation VII), et le contexte est à l'avenant, sur la sainteté parfaite de Notre-Dame; toutefois, ceci n'est pas une déclaration explicite de la sainteté originelle.—A ce propos et en vue de certaines objections, il ne sera pas inutile de faire observer que, loin de suivre l'usage de l'Église de Lyon, Guigues I ne reçut pas la fête du 8 décembre dans le calendrier qui est à la base de ses *Constitutions* (publiées vers 1127), et que la Conception ne fut prescrite pour tout l'Ordre des chartreux qu'en 1334.

et je tenterai aussi d'en donner une nouvelle édition, meilleure à coup sûr que la vulgate reçue depuis la fin du quinzième siècle (40). C'est assez, pour le moment de régler, autant qu'il se peut, la question d'authenticité, en ne retenant de toute la documentation qu'un petit nombre de détails capables de rendre plus facile l'examen du problème.

Après avoir passé en revue les exemplaires qui subsistent de la *Scala*, on est fort surpris d'aboutir à ce fait que, longtemps oublié après sa publication, l'opuscule dut son succès à l'esprit de dévotion du quinzième siècle. Les témoins abondent à partir de cette époque, et l'on ne peut prétendre à les dénombrer complètement. Tout différemment, les témoins antérieurs forment un groupe très restreint, si restreint et inconsistant, songe-t-on, que le livret a failli nous échapper. Qu'arriva-il au quinzième siècle, pour causer ce changement? L'intérêt qu'on porta dès lors aux choses spirituelles, en certains milieux jeunes et fervents, suffit-il pour faire apprécier les conseils d'un ascète avisé et leur donner la vogue? Peut-être. Je n'ai rien observé qui fournisse une réponse adéquate. Ceci du moins est à retenir : notre texte était entre les mains de Pierre d'Ailly († 1420) avant le concile de Constance (1414); le cardinal en fit des extraits et donna à ceux-ci un pendant de sa façon. Plus tard, les Frères de la Vie Commune

(40) Nous avons deux éditions parallèles. L'une fait partie des œuvres de saint Augustin, sous le titre : *Scala paradisi* (*P. L.*, XL, 997-1004); l'autre fait partie des œuvres de saint Bernard, sous le titre : *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi* (*P. L.*, CLXXXIV, 475-484). La première a pour point de départ un recueil d'opuscules imprimé à Milan en 1475; la seconde représente de même un recueil paru en 1495, à Brescia et à Venise concurremment. Derrière ces deux lignes d'éditions, il y a des manuscrits que nous avons encore, se prévalant de même de l'autorité de l'évêque d'Hippone ou de l'abbé de Clairvaux. Mais pratiquement, c'est le même corps à peu de chose près, et un très mauvais texte, comme on le verra. Il reste vrai seulement, me semble-t-il, que l'attribution à saint Bernard a précédé l'attribution à saint Augustin, et que celle-ci est toute factice. On rencontre dans les manuscrits d'autres patronages, également absurdes : par exemple celui de de saint Anselme et celui de saint Bonaventure. L'explication est des plus simples : l'opuscule fut transcrit le plus souvent sans le petit prologue relatif à l'auteur. J'aurai soixante dix manuscrits environ à énumérer et à grouper.

publièrent ce recueil (1482). Il se pourrait d'ailleurs que l'action concertée des Frères de la Vie Commune et des chanoines de Windesheim expliquât le revirement depuis l'origine; à ces spirituels convaincus, plus soucieux de pratique que de théorie, le franc et pieux mysticisme de la *Scala* convenait d'avance.

Pierre d'Ailly connut l'ouvrage sous le nom de saint Bernard ; témoin le titre dont il décora l'abrégé : *De quatuor gradibus scalae spiritualis ex dictis beati Bernardi...* C'est aussi saint Bernard que la plupart des manuscrits mettent en avant. Il n'y avait rien que de très naturel, en effet, à faire honneur de la *Scala* à l'abbé de Clairvaux, le plus populaire des docteurs auprès des gens du moyen âge finissant. Il me semble inutile de rechercher une raison plus profonde. On peut sans doute admettre que l'auteur de la *Scala* avait lu les principales œuvres de saint Bernard, qu'imbu de sa doctrine il lui est redevable de plusieurs pensées, et encore qu'il se sert, par endroits, des mêmes procédés d'exposition. Mais j'avoue, à ma honte, n'avoir pas été capable de retrouver dans l'opuscule des citations formelles, les seules qui importeraient (41).

Les premières éditions s'attachèrent, comme il fallait s'y attendre, au patronage de saint Bernard. Parallèlement, saint Augustin fut aussi invoqué, mais avec très peu de vraisemblance ; et l'on peut soutenir sans témérité que la *Scala* serait encore maintenant la propriété de saint Bernard ou censée telle, — classée simplement parmi les apocryphes, — si Horstius, en 1641, n'avait découvert un manuscrit de la tradition authentique, qui attribuait implicitement à Guigues, c'est-à-dire à « Guigues » tout court.

Horstius changea donc la perspective littéraire, et donna cours le premier au nom et à l'autorité de Guigues I, interprétant de cette façon et comme à vue d'œil le fait nouveau dont nous examinerons tout à l'heure la nature précise (42).

(41) Ceci soit dit seulement, eu égard à une assertion de Clément : « Cette lettre renferme plusieurs pensées et plusieurs expressions empruntées à saint Bernard. comme tout homme versé dans la lecture de ses écrits peut s'en apercevoir en la lisant » (*P. L.*, CLIII, 592 *b*). Ou bien Clément ne voudrait-il parler que du prologue ?

(42) « ... Author exprimitur, nempe Guigo Prior Carthusiae Maioris : ille, inquam, tantis S. Bernardi nec non Petri Abbatis Cluniacensis

Dans sa réédition des œuvres de saint Bernard (1667, 1690, 1719), Mabillon ne rejeta pas l'attribution proposée par Horstius ; il l'agréa même, si l'on veut, tout en faisant des réserves, mais d'ailleurs sans insister (43). Les érudits qui furent chargés d'écrire les notices des deux Guigues pour l'*Histoire Littéraire* présentèrent de très sages remarques et conclurent avec fermeté que l'auteur ne pouvait pas être Guigues I, mais seulement Guigues II. Les chartreux, au contraire, ont admis résolument l'opinion recommandée par Horstius (44), et celle-ci paraît être de nos jours la plus

elogiis notissimus » : *Sancti Patris Bernardi... Operum tomus quartus*, éd. Lyon 1662, 173 (Ad lectorem).

(43) Clément n'est pas tout à fait exact, lorqu'il déclare simplement et sans autre remarque : « Dom Mabillon ne prononce rien là dessus » (*P. L.*, CLIII, 292 *b*) ; ni non plus Brial plus tard, dans le même sens : « D. Mabillon n'a pas décidé la question » (*Histoire Littéraire*, XV, 11 [éd. de 1869]). Il est vrai que Mabillon ne s'est pas arrêté à discuter le cas et qu'il a laissé la porte ouverte derrière lui; mais il envisage l'hypothèse favorable à Guigues I et ne mentionne Guigues II que pour sembler l'exclure, provisoirement du moins : 1° (dans une note sur la lettre de saint Bernard à Guigues I) « Tribuitur etiam eidem Guigoni *lib. de Scala claustralium* » : *P. L.*, CLIII, 592 *d* = *Sancti Bernardi opera omnia*, I, 1690, Appendice, p. XV ; — 2° (dans la courte introduction au texte de la *Scala*) « In codice vero ms. Cartusiae Coloniensis Guigoni, an cartusiae majoris Priori quinto, tribuitur. Exstat aliud eiusdem argumenti opusculum... *De quadruplici exercitio cellae* sub nomine alterius Guigonis ad Priorem et Cartusienses Vvittehamenses... » : *P. L.*, CLXXXIV, 475 (avec un léger changement apporté au texte de Mabillon, *op. l.*, II, 311 sq.) On pourrait dire, tout considéré, que le grand Mauriste, fidèle à ses habitudes de prudence et de modération, a pris soin d'adoucir le jugement de Horstius, trop absolu, en émettant un doute ; mais il n'a pas revisé ce jugement.

(44) D. Le Couteulx présente l'opuscule *ad ann. 1126* (*Annales*, I, 299 sq.) : « Circa vel ante eadem tempora scripsit Guigo devotissimum *De modo orandi* tractatum... » — Il ressort bien de toutes les indications et réflexions de Le Couteulx que l'on ne possédait dans l'Ordre, au XVIIe siècle, aucune donnée traditionnelle au sujet de la *Scala* et de son auteur ; Le Couteulx doit aux éditions tout ce qu'il rapporte, c'est-à-dire, en fin de compte, à l'édition de Horstius (1641), qui avait tiré de l'oubli le prologue. Au XVe siècle, l'Anonyme de Martène (voir ci-dessus notes 5 et 19, put consacrer une notice à l'un et à l'autre Guigues (il appelle Guigues II « Hugo ») sans rien rien dire de la *Scala*. Le seul auteur chartreux que je sache qui ait mentionné l'opuscule avant la publication de Horstius et l'ait attribué à Guigues I est Theod. Petreius, qui vivait précisément à Cologne († 1640 ?) ; cf. *Bibliotheca Cartusiana* Cologne,

commune (45). A mon humble avis, les Mauristes ont vu juste et bien jugé (sans excepter Mabillon, qui a le mérite d'avoir posé la question en peu de mots). Il est temps de réviser le procès dans le sens qu'ils ont indiqué ; d'ailleurs, je n'ajouterai pas beaucoup à leurs arguments de fond, même en faisant état des manuscrits qu'ils n'ont pas connus.

(A suivre). André WILMART, OSB.

1609, p. 113 n. On aurait tort pourtant de croire que Petreius se réfère directement au manuscrit de Sainte-Barbe de Cologne, employé plus tard par Horstius ; il met en cause J. BUNDERIUS († 1557), c'est-à-dire, sans doute, le répertoire des bibliothèques de Belgique, depuis longtemps perdu, que Bunderius avait compilé. Au total, si je ne m'abuse, il n'y a pas de tradition proprement dite parmi les chartreux, relativement à l'auteur de la *Scala*. Un détail littéraire est significatif à cet égard. Un seul exemplaire de l'ouvrage nous est venu de la Grande-Chartreuse ; il date du XVe siècle, et il ne semble pas qu'il y en ait eu un autre à cette époque Or il est banal, sans prologue ni épilogue, et pourvu de cette rubrique : *Scala claustralium a b. Bernardo fabricata* (Grenoble, *406*, fol. 279).

(45) L'auteur de la traduction parue récemment (1922), à Saint-Maximin, ne laisse pas soupçonner qu'il y ait une question posée au sujet de l'opuscule, et va jusqu'à dire : « On s'accorde aujourd'hui à l'attribuer à Dom Guigues, premier du nom, prieur de la Grande-Chartreuse » (*L'Échelle du Paradis ou traité de l'Oraison*, Préface, p. 3). De même, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (fasc XLVIII, 1920, col. 1966 sq. : art. *Guigues* 1°), le chartreux S. AUTORE inscrit la *Scala* parmi les œuvres authentiques de Guigues I, sans autre remarque.

COMPTES RENDUS

Rodolphe Hoornaert. — *Sainte Térèse écrivain, son milieu, ses facultés, son œuvre.* Paris, Desclée, 1922, 12°, 652 pages.

Gaston Echegoyen. — *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse.* (Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes hispaniques, fasc. 4). Bordeaux, Féret, 1923, 8°, 377 p.

A quelques mois d'intervalle, la littérature thérésienne s'est enrichie de deux études de valeur qui se complètent et, quoique inégalement, intéressent de près nos études. Le livre de M. Hoornaert forme comme l'introduction littéraire aux œuvres de la Sainte d'Avila. Il est composé selon un plan facile à saisir : le milieu, les facultés littéraires, l'œuvre, avec la préoccupation de ne pas faire seulement une dissertation technique, mais de rester accessible au grand public. L'auteur, parfaitement maître de son sujet, l'a exposé dans un style brillant, parfois recherché, d'un goût ça et là un peu trouble, mais d'une façon intéressante, captivante même, qui éclaire singulièrement la psychologie aussi bien que la doctrine de la sainte réformatrice. La première partie résume à grands traits, en soulignant les particularités caractéristiques, ce qu'était l'Espagne au seizième siècle, son état politique et social, intellectuel et littéraire. On y verra dans quel milieu agité et chaotique Thérèse fut appelée à intervenir, les divers éléments qui exerçaient leur action sur le développement de la piété et de la spiritualité catholiques dans la péninsule. Il y a là des esquisses fort attachantes qui ne demandent qu'à être développées et ne laissent en dehors aucun des éléments susceptibles d'influer de près ou de loin sur la pensée et le style thérésiens. Il faut noter en particulier ce qui est dit sur l'état de la vie religieuse, le rôle de l'humanisme, la propagande luthérienne, le mouvemement des illuminés et la réaction sévère, rigoureuse dont l'Inquisition fut l'instrument, avec son point culminant, en ce qui concerne la littérature, dans la publication de l'Index de Valdès (1559), si impitoyable aux productions religieuses en

langue vulgaire. Dans un domaine un peu différent, il faudra tenir compte — l'auteur en parle à propos des sources dans la troisième partie — de l'influence exercée par les romans de chevalerie, du courant d'idéalisme opposé aux conceptions terre à terre et au picaresque avec, dans le style, le recherché, l'alambiqué, tout ce qui annonce et prépare *le cultisme*.

Sans entrer naturellement dans le détail des événements réservés à la biographie proprement dite, hors du cadre de son travail, M. Hoornaert éclaire par une étude détaillée, objet de la seconde partie, les divers aspects de la personnalité de sainte Thérèse, le rôle respectif que réclament soit l'imagination et la sensibilité, soit l'intelligence, aussi bien dans la composition littéraire que dans la conduite pratique. Il étudie à ce sujet quelques-uns des problèmes les plus discutés entre psychologues et historiens de la mystique sur lesquels l'accord est loin d'être fait. On y trouvera de solides raisons à opposer à ceux pour qui la névrose joue un rôle essentiel dans le développement de la vie intérieure de la sainte et des considérations ingénieuses permettant de concilier sans trop de peine divers aspects de son caractère, à première vue assez opposés : une certaine dureté se manifestant parfois avec toute la vigueur du tempérament castillan et une sensibilité, une tendresse, une compassion de qualité rare et toutes spontanées. M. Hoornaert montre comment la vie mystique, loin de nuire aux qualités naturelles soit de conception soit d'exécution, les a plutôt affinées, de sorte que la Sainte se présente à nous comme un modèle d'humanité vraiment supérieure et se plaçant au premier plan parmi les plus grands personnages d'un temps qui en compta beaucoup.

La troisième partie est de caractère un peu plus technique mais non moins intéressante : c'est l'œuvre avec ses caractères généraux, ses sources, ses diverses manifestations littéraires. Après quelques détails sur la langue, comparée au castillan de son temps pour le vocabulaire, les expressions, la phrase, M. Hoornaert dégage quelques-uns des thèmes fondamentaux, repris sous diverses formes mais toujours présents à la pensée de la sainte : le tout de Dieu et le néant du créé, l'importance de l'oraison et son aboutissement mystique, la docilité à l'Eglise, la place à faire, même dans l'état de plus haute contemplation, à l'humanité du Christ. Il est inutile de souligner combien ce chapitre est important pour les études générales d'histoire de la mystique. Suivent des pages fort instructives consacrées aux sources. Sans doute, après le travail essentiel de M. Morel-Fatio, l'auteur n'avait plus qu'à glaner. On y trouvera cependant nombre de détails à retenir sur les ouvrages que la sainte a utilisés, leur contenu, l'influence qu'ils ont exercée sur sa pensée ou sur son style. Tout, naturellement, n'y est pas d'égale valeur. L'hypothèse et les conjectures ont leur place à côté des constatations inattaquables. C'est, d'ailleurs, par suite de

la publication du livre de M. Echegoyen, dont il sera plus loin question, la partie la moins importante du livre de M. Hoornaert. Le dernier chapitre de cette troisième partie donne, à propos de chacun des ouvrages de sainte Thérèse, des détails fort utiles sur leur publication, l'état des manuscrits autographes ou autres, la valeur des diverses éditions, sans oublier, quoiqu'elle soit indiquée le plus souvent d'une façon très sommaire, la récente édition critique du P. Silverio de Santa Teresa.

La dernière partie intéressera plus particulièrement les littérateurs, sans laisser indifférents les historiens de la mystique. Avec beaucoup de brio M. Hoornaert, expose les qualités du style thérésien : composition, exposition, récit; rôle de l'image dans la description, ou l'allégorie, psychologie littéraire, étude des pénétrantes et lucides analyses de son moi, naturel et spontanéité de l'expression, avec ce brin de recherche qui trahit l'influence des auteurs lus dans sa jeunesse; pour tout couronner, étude du lyrisme thérésien, dans ses éléments et dans son esprit, présenté comme offrant l'expression la plus achevée et la plus puissante de cette vigoureuse personnalité en qui la grâce a si magnifiquement complété et vivifié les dons naturels. Un livre comme celui de M. Hoornaert ne s'analyse pas ; il faut le lire et le relire. Quiconque s'en sera pénétré, sera beaucoup plus apte à mieux saisir la pensée de sainte Thérèse et à lire son œuvre avec aisance et profit.

II. Plus important encore pour la doctrine thérésienne est l'ouvrage posthume de M. Echegoyen, si prématurément enlevé aux études de mystique espagnole et qui promettait d'y tenir une place de premier rang. Du moins cette œuvre essentielle était-elle terminée lorsque la mort a fait son œuvre, et on ne peut que s'émerveiller de voir avec quelle sympathie et en général quelle justesse, un laïque et un protestant a pu pénétrer et exposer une œuvre aussi ardemment catholique et religieuse que celle de la sainte d'Avila. Peut-être l'éditeur et le traducteur du *Livre de l'Ami et de l'Aimé* s'est-il laissé influencer plus que de raison par ses préférences dans la division de son livre, mais quoi qu'on pense de cette façon d'en distribuer la matière, on ne peut que se féliciter d'avoir en main un ouvrage où la pensée thérésienne est si puissamment éclairée à la lumière de ses sources minutieusement étudiées et confrontées. C'est là, en effet, la caractéristique de l'ouvrage de M. Echegoyen et en quoi il me paraît avoir supérieurement réussi, sans verser dans un excès où il était assez facile de tomber et qui aurait, par des exagérations regrettables, compromis la solidité de son travail. C'est ce qui fait aussi la valeur très considérable de son livre : il n'intéresse pas seulement la littérature thérésienne, mais d'une façon générale toute l'histoire, — soit pour le fond, soit pour l'expression — de l'ascétisme et du mysticisme, spécialement en Espagne, dans le courant du seizième siècle. *L'amour divin* ; *essai*

sur les sources de sainte Thérèse ; ce titre et ce sous-titre résument très bien le contenu du livre et font soupçonner sa méthode. Après une introduction qui ne fait pas complètement double emploi avec le chapitre de M. Hoornaert sur les sources, et qui, elle aussi, s'inspire du travail de M. Morel-Fatio, M. Echegoyen applique résolument et fidèlement sa méthode d'investigation et d'exposition. La première partie est comme une seconde introduction, exposant, à l'aide de citations bien choisies des œuvres mêmes de la Sainte, l'évolution de l'amour dans la vie de sainte Thérèse, jeune fille, contemplative, réformatrice. M. E. se préoccupe avant tout de déceler et de caractériser les diverses influences subies : livres ou directions et l'action ou la réaction par rapport au milieu. Il y aura plaisir à compléter ainsi l'un par l'autre, dans cette étude du milieu, M. Hoornaert qui donne davantage à la description des circonstances extérieures et M. Echegoyen qui s'applique à suivre, dans les plis et replis de l'âme de Thérèse, les répercussions opérées par les influences directement saisissables dans l'œuvre même et la vie de la Sainte. La deuxième partie, l'*Art d'aimer* est en réalité une exposition des principes généraux de la vie spirituelle, tels qu'ils sont évoqués ou inculqués dans l'œuvre de sainte Thérèse : discipline des mortifications et des vertus, des images et des sentitiments, avec la psychologie spéciale que Thérèse s'approprie au cours de ses lectures et de ses réflexions ; manière d'aller à Dieu par l'oraison commune et l'oraison mystique, avec le problème essentiel de la place à faire à l'humanité du Christ dans cette dernière. En la troisième partie, l'*expérience de l'amour* est exposée avec ses effets sensibles, intellectuels, moraux et ses rapports avec la vie active dont Thérèse est un des plus remarquables représentants. Plus littéraire en apparence, mais en réalité non moins importante pour la doctrine est la quatrième partie sur l'*expression de l'amour divin* qui se ramène avant tout à l'étude des métaphores et des allégories spirituelles, systématiquement groupées, selon qu'elles sont empruntées à la nature, à la société, à la Bible. La dernière partie, sous forme de synthèse, fait connaître les différentes allégories qu'emploie Thérèse pour classer les divers états d'oraison avec les nuances que l'expérience l'amène à y introduire : allégorie du jardin et de l'arrosage, des sept demeures du château intérieur, du ver à soie, des noces spirituelles. La conclusion dégage les éléments de synthèse qui sont suggérés par l'étude détaillée des diverses parties et met en relief ce qui est, en effet, facile à constater au cours de tout l'exposé et qui constitue en réalité la partie la plus originale et la plus neuve du travail de M. Echegoyen. Des nombreuses citations reproduites dans son livre — et on sera heureux d'en trouver le plus souvent le texte castillan au bas des pages, — il résulte incontestablement que l'originalité de sainte Thérèse est beaucoup moins dans le fond de la doctrine ou même dans

l'expression que dans l'art, inconscient le plus souvent, et la maîtrise avec lesquels elle a su s'approprier, dans les auteurs lus et relus au cours de ses premières années de vie religieuse, ce qui éclairait et exprimait au mieux ses propres expériences. On ne se douterait pas, avant d'avoir lu M. Echegoyen, de la richesse de doctrine contenue, notamment dans les auteurs franciscains : Alonso de Madrid, François d'Osuna, Bernardin de Laredo — et à quel point la doctrine exposée par sainte Thérèse est traditionnelle. Il y a là, aussi bien pour l'appréciation de l'œuvre thérésienne que pour l'histoire de la spiritualité, des indications extrêmement précieuses et qui, sans diminuer la valeur de la grande « *mater spiritualium* », aident à replacer avec plus d'exactitude son œuvre dans l'évolution générale de l'ascétisme et de la mystique.

On voit ce que des travaux aussi sérieux que ceux de MM. Hoornaert et Echegoyen, doivent à leur méthode rigoureusement scientifique et à leur souci d'information précise et minutieuse. Il faut souhaiter que les ouvrages de ce genre se multiplient, au lieu des études où la polémique revendique la première place. Ils forment une base solide sur laquelle on peut construire, en même temps qu'ils indiquent par quelle voie on donnera enfin aux études d'histoire de la mystique l'ampleur et le fini qui les mettront de pair avec les autres branches de l'histoire des idées.

Ferdinand CAVALLERA.

Francis Vincent. — *Saint François de Sales Directeur d'âmes. L'Education de la volonté.* Paris, Beauchesne, 1923, 8°, VIII-581 pages.

L'ouvrage de M. Francis Vincent donne plus encore que ne promet le titre. A l'occasion du directeur et de la direction, ce sont non seulement les lignes essentielles de la doctrine qui sont mises en relief mais la psychologie même de saint François de Sales, son tempérament spirituel, sa manière d'accorder en lui-même, d'abord, la nature et la grâce, avant d'indiquer aux autres comment les harmoniser. C'est donc une étude approfondie qui nous est ici offerte ; elle dépasse singulièrement les esquisses tentées jusqu'ici et sera le point de départ nécessaire pour les études de détail qu'elle ne saurait manquer de susciter. Le livre, d'ailleurs, n'a rien de rébarbatif, malgré sa masse ; il est écrit pour les honnêtes gens qui prendront à la fois grand plaisir et grand profit à le lire. Sur le modèle de son héros, M. Vincent a cherché à intéresser en même temps qu'à instruire, et à chaque page on retrouve la finesse du critique littéraire en même

temps que l'érudition alertement portée, attestant le sérieux du travail.

A vrai dire, l'unité est peut-être plus apparente que réelle ou plutôt ce qui l'assure c'est beaucoup moins un développement logique que l'unité de l'âme étudiée, dont on coordonne ici les vues diverses sur la spiritualité, de sorte qu'il en résulte un portrait complexe mais fidèle. La direction occupe la quatrième et dernière partie et c'est, je pense, celle qui sera lue avec le plus d'intérêt. En plus de cent soixante pages serrées, M. Vincent y expose avec beaucoup de charme et de précision les enseignements de saint François de Sales sur la direction, sa nécessité et son rôle, en même temps que la manière dont il a pratiqué cette adaptation réfléchie à chaque âme particulière, selon les indications de la grâce et du tempérament, avec le souci de la mener toujours plus avant, sans la rudoyer, en lui faisant aimer le but à atteindre et en inspirant lui-même confiance par une franche sympathie. Comme cette direction s'est traduite et livrée à la postérité par des écrits, M. Vincent, dans un dernier chapitre, examine les qualités littéraires qui font de ces écrits d'ex cellents instruments d'apostolat spirituel. Il montre comment les défauts eux mêmes de ce style, parfois précieux, répondaient à une nécessité du temps et détaille les qualités pédagogiques qui ont valu à saint François de Sales un si prodigieux succès et le maintiennent, en dépit des esprits moroses, au premier rang parmi les maîtres de la spiritualité. Ces pages m'ont paru être des meilleures du livre et celles qui rallieront à peu près tous les suffrages.

Il n'en est pas de même des trois parties précédentes où M. Vincent recherche ce qu'est en elle-même cette direction, sur quels principes elle s'appuie, le but qu'elle propose et les moyens particuliers qu'elle signale de préférence pour y parvenir. Après quelques pages d'introduction où M. Vincent résume les faits essentiels de la vie de de saint François de Sales et le caractérise brièvement, il s'attaque résolument au problème. Il s'attache d'abord à la conception que saint François de Sales se fait de Dieu et de l'homme, résumant ses tendances sur ce double objet dans le mot d'*optimisme*, assez bien choisi en effet pour représenter cette disposition, tout à l'opposé du calvinisme et du jansénisme, se plaisant à voir en Dieu le père plus que le juge et se souvenant de la chute originelle, beaucoup moins pour désespérer l'homme au spectacle de son impuissance et de sa ruine que pour lui montrer les ressources qu'elle laisse à une nature, découronnée sans doute, mais substantiellement intacte et à qui la grâce divine demande une coopération qui n'est pas au-dessus de ses ressources. Un autre mot caractérise la direction que saint François de Sales donne alors à sa propre vie et inculque aux âmes dont il a la charge : *moralisme*, c'est-à-dire, conformément aux tendances du

seizième siècle mettant en valeur surtout l'individu et l'effort personnel, la préoccupation de la vie intérieure approfondie, consciente, réfléchie, autant qu'elle peut l'être, quant à notre perception, l'intervention mystérieuse de la grâce nous échappant en grande partie, la poursuite de l'effort nettement systématisé en vue de s'améliorer, plus d'activité en un mot que de passivité, l'homme qui tient son âme en sa main, en même temps qu'il la laisse dans la main de Dieu.

D'où le souci de développer tout ce que Dieu a mis en l'homme de possibilités. N'ayant de préjugé contre rien, averti sans doute des dangers qu'offrent les passions mais aussi des ressources qu'elles recèlent, sachant que la nature est essentiellement bonne et qu'elle est en nous l'instrument du bien, qu'il est loisible à quiconque veut s'en servir de l'utiliser en tous ses actes et ses tendances : images, émotions, actes de la volonté libre, pensées et jugements, pour aller à Dieu, il ne frappe d'ostracisme aucune des manifestations de cette activité, se préoccupe au contraire de l'orienter toute vers le bien, de les satisfaire avec harmonie, chacune selon le rôle qu'elle doit jouer, conformément à l'état de chacun, en les sanctifiant toutes par la préoccupation supérieure de ce qu'il assigne comme la véritable fin de l'homme, cet amour de Dieu, dont il a si magistralement exposé la théorie et qu'il prêche si efficacement. Entre les divers chemins qui conduisent au même terme dernier, c'est celui que François de Sales indique de préférence et où M. Vincent croit découvrir sa position la plus originale parmi les maîtres de la vie spirituelle et son action la plus féconde.

Les moyens pour y parvenir sont étudiés dans la troisième partie. Elle a soulevé quelques difficultés, par suite peut-être d'une compréhension insuffisante du point de vue de l'auteur. Restant sur le terrain psychologique, se préoccupant presque exclusivement de l'aspect humain du problème de la direction, de la part du sujet agissant avec vigueur, sous la direction de la grâce divine, et non de cette grâce elle-même que Dieu donne à qui et comme il lui plait, M. Vincent est amené à établir, fort légitimement à mon avis, une échelle de grandeurs, différente de ce que serait l'énumération objective des moyens de sanctification. De là la place prépondérante accordée à l'oraison, la place secondaire donnée aux sacrements : non que l'efficacité de ceux-ci ne soit d'elle-même hors de comparaison avec celle de notre effort individuel, mais parce que d'une part les sacrements, du temps de saint François de Sales et même de nos jours, malgré la communion quotidienne, ne prennent pas dans la vie spirituelle une place aussi large que la prière proprement dite et aussi parce que leurs effets ne nous sont pas nettement perceptibles et que d'ailleurs, pour leur réception même, les dispositions acquises par la prière et par l'effort personnel sont indispensables. M. Vincent consacre donc un chapitre im-

portant à l'oraison selon saint François de Sales et passe ensuite plus rapidement sur les autres moyens, envisagés comme éléments de culture personnelle et non dans leur intégrale réalité surnaturelle : oraisons jacultatoires, prière vocale, examen de conscience, sacrements.

Ce simple exposé ne saurait évidemment donner une idée suffisante de la richesse de ces pages très denses et où rien n'est inutile. Par la multitude même des questions posées et l'importance des problèmes, on peut deviner l'intérêt puissant qu'elles suscitent. Présentant le travail comme une thèse de lettres et plus spécialement de psychologie, l'auteur s'est avec raison préoccupé de multiplier les points de contact avec les données actuelles de cette science : il a confronté les doctrines de saint François de Sales avec celles de ceux qui passent pour les meilleurs théoriciens modernes de l'éducation, notamment celui que rappelle le sous-titre de son ouvrage, M. Payot. C'est là un élément d'intérêt ; le résultat, difficile à contester, n'est pas pour nous déplaire ni pour nous surprendre ; il montre combien l'on ne fait souvent que redécouvrir des méthodes, des procédés, des principes même qui sont depuis longtemps classiques chez nos auteurs spirituels et comment souvent des noms nouveaux, plus ou moins heureusement choisis, ne font guère que recouvrir des choses très anciennement connues. Si la science antichrétienne avait un peu plus de modestie et moins de confiance en elle-même, elle aurait deviné depuis longtemps qu'il n'y a eu aucune rupture dans le domaine psychologique et spirituel, entre l'antiquité profane et le moyen-âge, comment le christianisme, avec le souci intense qu'il suscite et développe de la vie intérieure, n'a pu qu'enrichir encore le capital d'observations faites sur lui-même par le sage antique, affiner la conscience au point de vue moral comme au point de vue intellectuel et qu'il était dès lors aussi parfaitement sot que nuisible de prétendre faire table rase de toute cette expérience du passé et de vouloir reconstruire de toutes pièces la théorie de la vie intérieure.

Toutefois, pour la plus grande partie de son public, cet aspect du livre de M. Vincent ne présente qu'un intérêt secondaire. Les croyants qui raisonnent leur vie spirituelle y trouveront un autre attrait. M. Vincent n'a pas voulu faire seulement un exposé direct de la doctrine de saint François de Sales et de ses principes de direction. S'armant hardiment de la méthode comparative, il s'est constamment préoccupé de situer son héros, de lui assurer avec une précision aussi exacte que possible, sa place parmi les guides de la vie spirituelle, de mettre en relief sans doute ses ascendances, si l'on peut dire, mais plus encore son originalité, en accusant nettement les contrastes, en faisant saillir les oppositions ou simplement les différences. Et c'est ici, on le comprend sans peine, le point délicat et celui où, personnellement, j'aurais le plus de réserves à faire. Non que l'auteur ne soit bien

informé des polémiques de ce temps, qu'il s'agisse des relations entre l'ascèse et la liturgie ou des oppositions entre la spiritualité moderne et celle du moyen-âge et, parmi les modernes, entre les différents représentants des écoles, réelles ou prétendues, qui se sont créées depuis le seizième siècle. Mais ayant déjà tant à étudier dans son auteur, je crains justement qu'il ne s'en soit trop rapporté pour préciser les positions différentes à ces travaux de polémique qui ne sont pas toujours sûrs et qui en tout cas ne sauraient donner la même impression de sécurité que le recours direct aux sources. Comme j'ai eu l'occasion de l'insinuer déjà dans *Ascétisme et Liturgie*, rien de plus faux que certaines idées émises, au cours de la polémique déclenchée par les attaques de certains tenants de la piété liturgique, sur la spiritualité de l'antiquité et du moyen-âge. On a substitué une histoire de fantaisie et une certaine conception toute moderne de la spiritualité, même bénédictine, à celle que suggèrent les documents. Au lieu des oppositions que l'on s'est plu à signaler, l'histoire de la spiritualité montre au contraire un progrès continu, dans le sens d'un même développement conduisant à leur maturité les germes primitifs, sans rupture brusque. Là plus qu'ailleurs peut-être, il est possible de rattacher aux premiers monuments, à l'enseignement des classiques du quatrième et du cinquième siècles, celui de saint Benoît et de ses héritiers, tout comme ceux-ci ont servi de guides estimés, suivis, aimés, à ceux qui, à partir du quatorzième et du quinzième siècle, ont apporté plus de méthode et de rigueur dans l'organisation de la vie spirituelle. Trop souvent on a parlé d'opposition et de contrastes, où la vérité historique oblige à ne voir que des nuances qui ne doivent point masquer l'identité foncière des aspirations et des principes.

J'en dirai autant de ce qui concerne les rapports entre la doctrine spirituelle de saint Ignace et celle de saint François de Sales. N'en déplaise à M. Pierre Gély (un pseudonyme), écrivant sur un sujet analogue, les faits sont les faits et il est inutile de prétendre réfuter une documentation précise et abondante en lui opposant le mot de paralogisme ; ils sont ou ils ne sont pas. S'ils ne sont pas, il est facile de le démontrer ; s'ils sont, il n'y a qu'à s'incliner et à modifier les idées erronées, si en faveur qu'elles puissent être. Je crains justement que M. Vincent n'ait pas de saint Ignace et de ses méthodes une connaissance directe aussi complète qu'il le faudrait pour discuter ces thèses aussi délicates. Il me suffira d'un exemple : ce qui concerne l'examen La pensée de saint Ignace est très facile à saisir puisqu'il consacre à ce sujet plusieurs pages au début des *Exercices*. Or, certainement, quiconque les a lues ne pourra en reconnaître le sens fidèlement rendu. dans l'exposé que fait M. Vincent. Il aurait dû remarquer qu'il y a deux sortes d'examens chez saint Ignace, l'examen général et l'examen particulier, très distincts pour le but, comme

pour la méthode. Il y aurait vu que, s'il faut deux fois par jour s'examiner assez en détail sur l'ensemble de ses pensées, paroles et actions, c'est uniquement pour l'examen particulier que saint Ignace conseille une sorte de comptabilité, d'ailleurs très spéciale ; qu'en outre, les deux examens se font également dans une atmosphère de prière : on ne saurait trop le répéter puisqu'on s'obstine toujours à l'oublier ; sur les cinq points de l'examen général, quatre sont des prières : action de grâces, demande, contrition, ferme propos, auxquels on peut donner le temps que l'on juge bon. Dès lors c'est se faire de l'examen selon saint Ignace l'idée la plus fausse que d'y voir, seulement ou à peu près, l'équivalent de l'examen d'un philosophe ou même encore d'un comptable attentif à établir chaque jour l'état de la caisse.

Si j'insiste sur ces considérations, c'est moins à cause de M. Vincent lui-même, l'un des plus modérés parmi les représentants de la méthode comparative que pour signaler un état d'esprit qui me paraît funeste à l'avenir de nos études. On pouvait croire que l'ascétisme était un champ d'étude pacifique où il y avait beaucoup à recueillir, sans avoir trop à craindre les discussions stériles et intempestives. A en juger aussi bien par certaines publications d'ordre théorique que d'ordre historique, il faut beaucoup en rabattre et bientôt sans doute, si l'on continue dans cette voie, l'ascétisme n'aura rien à envier aux autres branches de la théologie ou à l'histoire. Il serait temps de réagir et d'apporter à l'étude de ces divers problèmes, autant que possible, cet esprit de judicieuse modération et de désintéressement intellectuel, ennemi aussi bien du parti pris que des simplifications excessives et des outrances, sans lequel il est impossible, en tout ordre de choses, d'atteindre la vérité.

Ces considérations ne jouent qu'un rôle assez secondaire en somme dans le livre de M. Vincent, et si je les signale à son sujet ce n'est pas que la valeur de son livre en soit sérieusement diminuée. L'ouvrage reste extrêmement utile et mérite de devenir classique en la matière. Le jour où nous en aurions un semblable sur chacun des principaux maîtres de la vie spirituelle, nous pourrions nous estimer très favorisés. Si la matière aide l'ouvrier, il faut reconnaître ici que l'ouvrier a été à la hauteur de la matière et l'on peut sans crainte recommander cet exemple aux jeunes travailleurs en quête d'un sujet. Ils y verront ce que gagne une tâche à être accomplie consciencieusement, en y consacrant le temps et les efforts nécessaires : On fait un bon et beau livre qui reste perfectible sans doute, mais solide et apte à susciter à son tour d'excellents travaux.

Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Contemplation et mystique : Question de vocabulaire.

Le premier des deux nouveaux volumes français de Dom Louismet (*Miracle et mystique. — La contemplation chrétienne.* Paris, Téqui, 1923, 18°, 296, et 416 p., 5 fr. et 7 fr. 50), portait, en anglais le titre de « Vrai et faux mysticisme » ; il s'attache à compléter le traité précédent sur la *Vie mystique*, en distinguant cette vie des phénomènes miraculeux qui peuvent l'accompagner, mais n'en sont pas l'essentiel, et en l'opposant soit aux états contraires de tiédeur ou de péché, soit à ses contrefaçons, les faux mysticismes. Le second (en anglais : *La contemplation pour tous*) étudie la contemplation chrétienne, notions, conditions, degrés. On retrouvera dans ces deux volumes les mêmes qualités que dans les précédents : exposition chaude, vivante, brillante, zèle débordant pour le progrès des âmes dans la vie intérieure. Pourquoi faut-il ajouter qu'ils appellent aussi les mêmes réserves ? Nos lecteurs et l'auteur lui-même m'excuseront d'y insister à nouveau, mais le succès de ces ouvrages et les éloges sans restriction qu'ils ont reçus de divers côtés m'obligent à marquer en toute franchise ce qui pourrait les empêcher de faire tout le bien souhaité par leur auteur.

Pour la notion de contemplation comme pour celle de vie mystique, D. L. entend s'en tenir au sens du moyen-âge et dans son acception la plus large : toute prière est une contemplation. « La divine contemplation est l'acte de s'entretenir avec Dieu n'importe où, n'importe comment, que cet acte soit court et passager, ou bien qu'il soit prolongé et souvent répété » (p. 15 et 26). Et très logiquement il place parmi les espèces de contemplation « l'adoration corporelle », la prière vocale, l'oraison discursive, etc. Ici encore je ne nie nullement que les mots *contemplatio* et *vita contemplativa* n'aient parfois chez les écrivains du moyen âge, et chez S. Thomas en particulier, le sens général de *prière, vie de prière* : mais, comme le disait fort bien M. Maritain, dans un texte déjà cité (RAM, 1923, p. 338, note), c'est aujourd'hui mener tout droit les lecteurs, surtout les simples fidèles auxquels s'adresse D. L., à une complète confusion d'idées, que de vouloir substituer une acception aussi large à celle plus précise qui

avait prévalu depuis plusieurs siècles et qui constituait un progrès indéniable. D. L. le sent lui-même, dans sa conclusion, quand il dit (p. 409) : « On remarquera que dans le cours de ce traité le mot « contemplation » a été employé dans trois acceptions différentes. Premièrement dans son sens le plus étendu, comme corrélatif de « l'action sainte », la contemplation embrasse toute espèce d'actes du fervent chrétien dont Dieu est l'objet direct. En second, lieu le terme « contemplation » est pris dans le sens plus restreint d'oraison mentale, quelle qu'en soit la forme. Enfin, il est encore employé dans son sens le plus sublime et aussi le plus restreint, c'est-à-dire comme désignant le regard amoureux et sans discours de l'âme sur la personne de N.-S. ou sur l'essence divine de la T. S. Trinité. En chacun des cas le contexte du chapitre aura suffisamment donné à entendre dans lequel de ces trois sens respectivement le terme était employé ». Est-ce bien sûr ? Et surtout D. L. a-t-il le droit d'ajouter : « Ce n'est pas de sa faute si l'écrivain est ainsi obligé d'employer le même mot dans des sens différents » en raison de « l'impuissance du langage à servir d'instrument à l'expression de la vérité ». Car pour chacun des trois sens indiqués il existe un mot qui aujourd'hui ne prête à aucune confusion : *prière* pour le premier, *oraison mentale* pour le second et *contemplation* pour le troisième. Evidemment le mot de *contemplation* attirera davantage en tête d'un livre que celui de simple *prière*; mais ce sera au détriment de cette précision et de cette justesse dans les idées, sur la nécessité de laquelle l'auteur revient sans cesse avec raison.

Qu'on lise par exemple, p. 70, l'excellent tableau de « la journée idéale d'un simple chrétien dans le monde au point de vue de la contemplation divine », c'est, au mot près, le même qui est proposé par ces livres de piété moderne pour lesquels D. L. se montre si dur. Pourquoi dès lors donner sans cesse au lecteur cette impression que depuis deux ou trois siècles la piété des fidèles a été égarée ou au moins entravée ? Quand on se rappelle la floraison de sainteté et de vie intérieure qui restera une des grandes gloires de l'Eglise catholique au dix-neuvième siècle, on est tenté de sourire devant ces continuelles pointes contre la *piété moderne*, contre « le mal fait par la notion moderne de mystique ». Loin de moi la pensée de dire que tout soit parfait dans cette piété du dix-neuvième siècle, ni de nier chez certains des lacunes, des étroitesses, des préjugés regrettables, comme il y en a eu du reste à toutes les époques en sens divers. Loin de moi la pensée de diminuer en rien le profit immense qu'il y a pour les fidèles à prendre un contact toujours plus intime avec ceux qui restent les grands Maîtres de la vie spirituelle catholique. Mais il faut bien le dire, il y a un certain « archéologisme » qui, en matière de piété, comme ailleurs, n'est pas sans graves dangers, et qui consiste à vouloir sauter par

dessus les derniers siècles écoulés pour aller retrouver la tradition catholique plus pure, exempte de déviations, uniquement chez les auteurs vieux d'au moins quelques centaines d'années; précisions de vocabulaire, développements des formes de la piété, manière de poser les problèmes doctrinaux, tout ce qui à paru depuis, est, sinon rejeté, du moins exposé à une présomption défavorable que traduiront les mots de déviation, décadence, inintelligence des grands principes, etc. Tous ceux qui ont étudié avec quelque attention l'histoire de l'Eglise, savent que le phénomène n'est pas propre à notre temps, mais s'est reproduit périodiquement sur un point ou l'autre, dans divers domaines — et toujours avec des suites plus ou moins fâcheuses. La tradition catholique est un magistère vivant qui se continue, sans coupure, des apôtres à nous : à vouloir négliger une partie de la chaîne on risque de saisir fort mal les chaînons situés plus haut, qui semblent plus forts, plus près de l'origine, et auxquels on voudrait se suspendre directement. A trop récriminer contre la piété moderne et ses abus on risque, sinon de tomber soi-même dans ce travers, du moins d'exposer à y tomber des lecteurs moins avertis et cette masse de *snobs* qui n'a jamais manqué de par le monde.

Fort regrettables sont des pages comme celles qui, p. 217-221, ouvrent le chapitre sur les *abords de l'Oraison discursive* : « Au seuil d'un traité de l'Oraison, écrit de nos jours, se présente inévitablement la question de méthode, quoi qu'on n'en trouve pas la moindre trace avant le seizième siècle. En soi, c'est une question assez insignifiante, si l'on envisage l'oraison mentale et la divine contemplation dans leur plénitude. Tout au plus regarde-t-elle les commençants, et encore pas tous. La méthode entreprend d'enseigner la bonne manière de se mettre à la recherche de Dieu, l'art de mettre sous le harnais et de manier adroitement des facultés encore indomptées, enfin l'art d'employer à sa propre satisfaction et avec profit spirituel, la demi-heure de méditation qui figure en tête de nos programmes de piété moderne... Nous devons insister sur ce fait, que l'oraison telle que nous la décrivons dans ce volume, qu'elle soit discursive ou affective ou de quiétude, n'est pas un exercice artificiel, ni à pratiquer à heure fixe et dans un espace de temps limité, comme qui dirait une demi-heure ou une heure. C'est un processus vital qui embrasse et qui pénètre toutes les actions du fervent chrétien ; et qui pourrait être comparé à la croissance d'un arbre... »

Il est possible, facile si l'on veut, d'abuser des méthodes d'oraison, et on en a abusé, en effet, lorsqu'on a fait une fin de ce qui n'est qu'un moyen, lorsqu'on a prétendu obliger l'action de la grâce à suivre une marche rigide qu'il ne serait jamais permis d'abandonner : mais qui est coupable de ces excès ? Ce ne sont assurément pas ceux qui, comme S. Ignace, S. François de Sales ou Ollier, ont proposé des méthodes

d'oraison et ont été en même temps les maîtres par excellence de la docilité aux inspirations du Saint-Esprit. Il n'y a pas plus de justice dans les caricatures qu'on fait de l'oraison méthodique que dans celles des grâces mystiques que multiplia la réaction antiquiétiste et dont D. L. se plaint avec raison (1).

Quant à prétendre qu'avant le seizième siècle on ne trouve pas trace « de méthodes d'oraison », c'est une de ces assertions historiques trop fréquentes sous la plume de Dom L. et qui désarment par leur simplisme. Sans sortir des traditions bénédictines, il est regrettable qu'il n'ait pas songé au rôle joué par les méthodes d'oraison venues de Windesheim dans les grandes réformes monastiques du quinzième siècle, en Allemagne, en Italie, en Espagne. De même, dans *Miracle et mystique*, ch. 3, p. 39, il se plaint des écrivains catholiques qui restreignent la mystique aux seules manifestations extraordinaires et miraculeuses (extases, stigmates, etc.) ; je crois qu'il serait assez embarrassé de citer un seul théologien catholique qui enseigne cela parmi les tenants de ce qu'il appelle « l'idée moderne de la mystique ». Et p. 40-41, dans la liste des autorités qu'il cite en faveur de la définition traditionnelle du mot *mystique*, il y a bien des noms qu'il lui serait difficile d'accompagner d'une référence précise, par exemple « les célèbres *Exercices spirituels* de S. Ignace de Loyola » dans lesquels le mot de *mystique* n'est pas employé une seule fois et où il serait par conséquent assez difficile d'en trouver une définition quelconque.

Encore une fois, on a mauvaise grâce à s'attarder sur les défauts d'ouvrages qui présentent tant de qualités de premier ordre et qui peuvent faire tant de bien aux âmes ; mais j'estime que la précision et la justesse parfaite dans les notions et les idées sont en pareille matière trop nécessaires pour qu'on puisse ne pas y tenir par-dessus tout ; aujourd'hui surtout où les écrivains ne cèdent que trop souvent à la tentation d'employer couramment dans leur sens le plus large et le plus indéterminé des mots que leur sens précis et technique réservait à certaines hautes réalités de la vie surnaturelle, comme les mots de sacrement, de prêtre, etc. Les lecteurs, évidemment, sont charmés de sentir ainsi se rapprocher d'eux ces réalités qu'ils étaient accoutumés à considérer dans un respectueux lointain. Mais alors, comme on l'a dit, « toutes les notions se confondent », ce qui n'est jamais sans péril,

(1) Pour ce qui est des abus, lorsque D. L. nous dit (*Miracle*, p. 114) qu'il est plus difficile de devenir un faux mystique qu'un vrai, que seuls peuvent y arriver ceux qui ont une certaine érudition et habileté, j'avoue ne pas pouvoir m'expliquer une pareille assertion chez un homme d'expérience et qui connaît l'histoire de la spiritualité.

dans un domaine surtout où notre langage est déjà par lui-même, suivant l'expression de D. L., si impuissant à servir d'expression à la vérité. J. de G.

Spiritualité franciscaine.

M. Alexandre Masseron a publié dans le *Correspondant* du 25 septembre 1923, un article qui mérite d'être signalé à tous ceux qu'intéresse la spiritualité franciscaine (*Pour préparer le septième centenaire de la mort de Saint-François d'Assise*, 4 octobre 1226 — 4 octobre 1926). Outre les détails sur les projets concernant le centenaire, l'article apporte dans sa deuxième partie des renseignements très précis sur l'état actuel de la littérature franciscaine et les ouvrages qui peuvent servir de guide pour s'initier aux nombreux problèmes dont elle s'occupe. On y trouvera loué avec juste raison le travail du P. Martin de Barcelona, O. M. C. (*Estudio crítico de las fuentes históricas de San Francisco y Santa Clara*, Barcelone, 1921, 12°, XXI-254 p.) L'auteur y étudie les écrits de S. François, les biographes, les chroniqueurs de l'ordre, les documents diplomatiques ; de même pour Ste Claire. En appendice une revue analogue des sources concernant l'histoire des Capucins. Chaque paragraphe contient un exposé critique de la question traitée, avec renvoi aux sources et une copieuse bibliographie. C'est donc un excellent instrument de travail.

S. Bonaventure a été l'objet, récemment, de plusieurs travaux, signalés dans la bibliographie. Nous mentionnons tout particulièrement l'édition italienne de l'ouvrage du P. Lemmens, (*S. Bonaventura cardinale e dottore della Chiesa*, traduction G. di Fabio, Milan, Vita e Pensiero, 1921, 12° XX-276 p.) où sont passés en revue les différents aspects de l'activité spirituelle et intellectuelle du Saint. Sans être aussi personnelle, la biographie publiée par le P. E. Clop, dans la collection les *Saints* (*Saint Bonaventure*, 1221-1274, 2° éd. Paris, Gabalda 1922, 12°, 211 p.) se lit avec intérêt. Le chapitre sur le théologien mystique (p. 46-73) n'a malheureusement pu profiter de la récente étude du P. Longpré (RAM. 1921, p. 432) et se contente, en rapportant quelques appréciations de Rohrbacher et de Gerson, d'une analyse rapide des principaux opuscules spirituels du saint Docteur.

F. C.

Nécrologie

Le 29 septembre 1923 est mort au noviciat de Carrión (Valencia, Espagne), après trois ans de pénible infirmité, le P. Jérôme Seisdedos Sanz, S. J.

Il était né le 20 février 1847, à Barcial de la Loma (Zamora) ; après de fortes études de philosophie et de théologie dans les Séminaires de

Valdéras et de Léon, études couronnées par la licence, obtenue à Salamanque, il était ordonné prêtre à 23 ans. Après quelques années de ministère paroissial, il recevait au concours la charge de Secretario de Cámara y Gobierno de l'évêché de Mondoñedo en Galice. Désirant rester libre d'embrasser la vie religieuse, il refusait toute charge dans la cathédrale du diocèse, et, en effet, à la mort de l'évêque dont il avait été le collaborateur, il entrait en 1886 dans la Compagnie de Jésus. Ses principaux ministères y furent la charge de père spirituel et surtout la prédication de retraites innombrables aux séminaristes et aux prêtres.

Encore jeune prêtre il avait fait couronner dans un concours à Salamanque un mémoire sur les œuvres de Sainte Thérèse, publié ensuite dans la revue VERDADERA CIENCIA CRISTIANA et séparément (*Estudios sobre las obras de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1886, 4° 184-XXIII pp.) Beaucoup plus tard, comme fruit de son long ministère sacerdotal, il dédia à ses confrères *El Sacerdote y el Parroco* (Barcelona, 1918, 8°, 280 p.) et sa dernière publication fut un excellent *Ensayo de Teología popular Mariana* (Madrid, Razón y Fe, 1921, 8°, 406 p.)

Mais son œuvre de beaucoup la plus considérable, fruit de longues et patientes études, sont ses *Principios fundamentales de la mística* (Madrid et Barcelone, 1913-1917, 5 vol. 8°, 291 ; 422 ; 640 ; 338 ; 424 pp.) Il y traite de la contemplation ordinaire (acquise), ou « non-mystique » (t. I), de la contemplation mystique en général (t. II), de ses degrés (t. III), de sa place dans le plan divin (t. IV-V, avec une étude sur les visions et révélations) : exposition, parfois un peu diffuse, mais très claire, très bien ordonnée, appuyée sur une connaissance peu commune de la tradition, surtout des mystiques espagnols et qui mériterait certainement d'être plus connue qu'elle ne l'est en dehors de l'Espagne. L'orientation des idées du P. Seisdedos le rapprochait du P. Poulain avec qui il était en relations : mais, quoi que l'on pense des opinions auxquelles il s'était attaché, personne ne pourra refuser de reconnaître la solidité et le sérieux de son travail qui restera, à côté de ceux du P. Arintero, un des meilleurs fruits de la renaissauce des études mystiques en Espagne. J. DE G.

Correspondance.

Le R. P. Picard, nous prie d'insérer la communication suivante :

Mgr Farges, dans la seconde série de ses *Réponses aux controverses de la presse* signale avec bienveillance les deux articles sur la *saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques* qui ont paru dans les numéros de janvier et d'avril 1923 de cette Revue. Il leur oppose cependant deux griefs qui nous semblent appeler quelques explications.

Le premier est que, selon lui, notre thèse « s'appuie sur le même principe que les ontologistes, celui de la vision *naturelle* de Dieu ». A quoi nous nous contenterons, pour le moment, de répondre que ce n'est pas s'appuyer sur le principe ontologiste que de reconnaître l'existence non pas d'une *vision* de Dieu, mais d'un *instinct* naturel profond du divin. dans la conscience humaine et de faire dériver cet instinct de la présence intime du Créateur à sa créature raisonnable. Quel intermédiaire psychologique permet de passer du contact ontologique à l'instinct ? On peut invoquer pour cela soit une inférence rudimentaire, soit une sorte de toucher obscur. Ces deux voies sont orthodoxes. Pourvu que l'on veuille bien ne pas majorer la clarté de ce toucher profond, on conviendra que les explications données dans nos articles (pp. 55-58, 61), dégagent notre position de tout compromis avec le principe de la vision naturelle de Dieu.

Le second grief de Mgr Farges porte sur l'usage que nous faisons de l'autorité de saint Thomas. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que les explications données dans notre premier article (pp. 46-51), auraient dû barrer la voie à cette objection : elle était prévue et résolue. Si l'on désirait poursuivre la discussion, il fallait donc montrer l'insuffisance de nos explications et non reprendre telle quelle la difficulté même qu'elles prétendaient résoudre.

Jersey. G. Picard, S. J.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1923).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Clemen C. — Die mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung Bonn, Röhrscheid, 8°, 40 p.

Gronau K. — Im Zeichen der Mystik. Braunschweig, Wollermann, 8°, 199 p.

Delekat M. — Rationalismus und Mystik. — *Z. Th. Kirche*, 4, 260-288.

Lekeu Martial O. F. M. et **Charles P. S. J.** — Sur l'abus de la mystique. — Mise au point. — *Nouv. rev. théol.*, 50, 475-485-489.

A propos de l'article du P. Charles signalé dans *RAM*, 1923, p. 316.

Foch G. SJ. — A spiritual manual of the interior life. Londres, Burns and Oates, XVI-104 p.

Huyben I. OSB. — Chronique d'histoire de la spiritualité. — *Vie spirituelle*, 9, [48-58].

Gillot H. — Chronique d'histoire religieuse moderne. Le mouvement spirituel du grand siècle. — *Revue des sciences religieuses*, 2, 487-494 ; 3, 93-160.

Péponnet H. — Chronique de pédagogie spirituelle. — *Vie spirituelle*, 9, 168-178.

Portalupi A.. — Bolletino di mistica e di ascetica. — *Scuol. Cattol.* 15 nov., 875-886.

Hamon A. — Ascétique et mystique (Chronique). — *Revue apologétique*, 36, 750-755 ; 37, 34-47.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

I. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Mgr Waffelaert. — Introductio in theologiam mysticam. — Tabula I ; II. — *Collat. Brug.*, 23, 348-359, 425-438.

Lozano SM, OP. — Perfección mística y perfección de caridad. — *Vida sobrenatural*, 6, 233-245.

Lottin O. OSB. — Les éléments de la moralité des actes chez S. Thomas. Louvain, Institut supérieur de philosophie. 8°, 154 p.

Riggenbach E. — Der Begriff der τελείωσις im Hebräerbrief. Ein Beitrag zur Frage nach der Einwirkung der Mysterienreligion auf Sprache und Gedankenwelt des N. T. — *Neue Kirch. Zeits.* 34, 184-195.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Williams Jos. SJ. — Keep the gate. Guarding the Soul against Sin. New-York, Benziger, 8°, 169 p.

Fra Simplicio. — Formazione e riforma nella vita religiosa. Vicenza, Soc. an. tip., 16°, 168 p.

Smith JF. — The training of the will. — Londres, Burns and Oates, 60 p.

Ude J. — Charakter und Charakterbildung. Graz, Syria.

Demaison L. — Les figures des vices et des vertus au portail occidental de la cathédrale de Reims. — *Bull. monum.* 82, 162-170, fig.

Dunin-Borkowski St. SJ. — Schöpferische Liebe. Ein Weg zur sittlichen Vollendung. Berlin, Dümmler, 8°, 206 p.

Faccin D. OFM. — Lilium puritatis in horto seraphico florens... ex operibus **S. Bonaventurae.** — Vicenza, Soc. an. tip., 16°, 168 p.

L. Lavaud. — Paresse intellectuelle et vie spirituelle. — *Vie spirituelle*, 9, 292-302.

Masson E. OP. — La tentation. — *Vie spirit.*, 9, 108-130, 193-224.

Dr. Dumas G. — Un nouveau chapitre de psychologie. — *Revue philosophique*, 96, 161-201.

A propos des glandes endocrines et des influences de leur secrétion sur les conditions de la vie affective.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Mgr Lavallée. — Solitude et union à Dieu. Lyon, Vitte, 12°, 250 p.

Altermann J. P. — Ode sur la vie d'oraison. *Rev. Jeun.*, 38, 286-294.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Perfection chrétienne et contemplation, selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix. — Editions de la *Vie spirituelle*, 2 vol. 8°, 776-125 p.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Unité de la tradition dominicaine sur les rapports de l'ascétique et de la mystique. — *Vie spirituelle*, 9, [1]-[27].

Joret F. D. OP. — La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin. Paris, Desclée, 12°, VIII-312 p.

Carro V. D. — Hay mas de una contemplación? — *Ciencia Tomista*, sept.-oct., 186-216.

Noble H. OP. — La contemplation est-elle un luxe de la vie spirituelle? — *Rev. Jeun.*, 37, 605-615.

Hock K. — Die Vorstufen der mystiche Liebesvereinigung. — *Theol. prakt. Quart.*, 394-404 et 599-602.

Michel A. — Intuitive (vision). *Dict. Théol. cath.*, VII, col. 2351-2394.

Cochet Marie-Anne. — L'intuition et l'amour. Paris, Perrin, 12°, XI-266 p.

Nolasco de Medio P. OP. — Las visiones ante el Santo-Cristo de Limpias. Oviedo, imp. de la Cruz, 8°, 200 p.

Grabinski W. — Wunder, Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart. Mit 55 phot. Orig.-Aufn. Hildesheim, Borgmeyer, 8°, 348 p.

Bessemans A. — De stigmatisatie in het licht der hedendaagsche biologie. Anvers, Kiliann, 8°, 66 p.

Jacobi W. — Die Stigmatisierten. Munich, Bergmann, 4°, V-57.

Mgr Waffelaert. — Possession diabolique. — *Diction. Apol.*, IV, col. 53-81.

Arintero G. OP. — Los fenómenos místicos en su relación con los naturales. — *Vida Sobrenat.*, 6, 223-232 (suite).

Dornseiff Fr. — Das Alphabet in Mystik und Magie. Leipzig, Teubner, 1922, 8°, 177 p.

Voir aussi : p. 90, Louismet ; p. 95, Picard.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

d'Alès A. — Prière. — *Dict. Apol.*, IV, col. 270-301.

Claeys-Bouuaert M. SJ. — La religion catholique en esprit et en vérité. III. Formation à la prière. — *Nouv. Rev. Théol.*, 50, 517-525.

Rouzic. L. — Les plus belles prières. Paris, Lethielleux, 48°, 3 vol., 174, 190 et 160 p.

Watser Mich. J. SJ. — A few words about meditation. — *Eccles. Review*, 69, 637-638.

Texier. J. M. — L'oraison et la messe avec Marie, reine des cœurs. Paris, Téqui, 12°, VI-388 p.

Peeters L. SJ. — Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace. (Museum Lessianum, n 13). Bruges, Beyaert, 1924, XVI-144.

Boeminghaus E. SJ. — Exerzitien und « wesenhaftes » Christentum. — *Stimmen der Zeit*, 53, II, 334-342.

Watrigant H. et **Dutilleul J. SJ.** — Bibliographie des récentes publications sur les Exercices spirituels et les retraites (1922-1923). (Collection *Bibliothèque des Exercices*, n. 84). Paris, Lethielleux, 8°, 32 p.

Deriu S. — Via, verità, vita, ossia il Cuore eucaristico di Gesù. Sassari, 16°, 290 p.

Milet A. — La divine Eucharistie. Théologie spéculative et ascétique. Paris, Lethielleux, 8°, 500 p.

De Rossi G. — L'efficacia della messa nella vita sociale, Rome, Ferrari, 16°, 28 p.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

G. Ch. — La conscience professionnelle cléricale et sa formation au for interne dans les petits séminaires (suite). — *Recrut. Sacerd.*, p. 141-144.

Card. **Gasquet.** — *Religio religiosi.* Zweck und Ziel des Ordenslebens, Uebersetzung aus dem Englischen von Maria Rafaela **Brentano**, OSB., 8°, Fribourg, Herder, 163 p.

Chan. **Cordonnier.** — Auprès du puits de Jacob, ou l'apostolat dans la vie chrétienne (Retraites progressives aux jeunes filles sur la vie chrétienne, 6ᵉ série). Paris, Lethielleux, 18°, 384 p.

Prantl R. — Kinderpsychologie. Paderborn, Schöningh, 8°, VIII-160 p.

Steiner R. — L'éducation de l'enfant au point de vue de la science spirituelle. Trad. de l'allemand. Paris, Presses universitaires, 1922, 16°, 64 p.

Publication théosophique.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

S. Agostino. — Le confessioni. Versione di **L. Asioli** con riscontri danteschi di **O. Mengoli**. Milan, Hoepli, 16°, XXIII-365 p.

Der Tugend Würde und Aufgabe. Ein Singspiel der hl. **Hildegard**. übersetzung von D. Maura **Bockeler**. — *Benedikt. Monatsch.*, 5. 368 378.

Ulrich de Strasbourg. — Extraits de la *Summa de Bono*, édités par **G. Théry**, OP. — *Vie spirituelle*, 9. [28-42], cf. *ibid.*, 7 [38-46].

Jacopone da Todi — La laude, con prefazione di **G. Papini**. (*I libri della fede*. 6). — Florence. Lib. ed. fiorentina, 8°, XXVII-329 p.

Ramon Lull. — The Book of the Lover and the Beloved, translated from the catalan, with an introductory Essay by **E. Allison Peers**. Londres S. P. C. K. 8°, VIII-115 p.

Giovanni Colombini. — Le lettere, con prefazione di P. Misciatelli. Florence, Libreria ed. fiorentina, 8°, 317 p. (*In libri della fede*, 7).

Hilton W. — *Scala perfectionis*, trad. par Dom M. Noetinger et Dom E. Bouvet (Collection. Les *Mystiques anglais*). Tours, Mame, 2 vol. 12°, 335 et 372 p.

S. Vincent Ferrier. — Die Lehre von geistl. Leben (Tractatus de interiori homine) ubertr. von **S. Brettle** (*Dokum der Relig.*, 4) Paderborn, Schöningh, 91 p.

Joh. von Kastl. — Wie man Gott anhangen soll (*De adhaerendo Deo*). Nach dem neuentdeckten vollstandigen Lateintexte ubertr. und eingel. von **W. Oehl** (*Dokum. der. Relig.*, 2. Paderborn, Schöningh, 88 p.

Jean de Castel. — De l'union avec Dieu, trad. nouv. par Dom **J. Huyben** ; Editions de la *Vie spirituelle*, 18°, 126 p.

Deutsche Ausgabe der *Ars moriendi* aus der Offizin des Meisters Ludwig von Ulm, um 1470 enstanden, getreu dem in d. Münch. Staatsbibliothek befindl. Orig. neu gedr. Munich, Mundt. 1922, 4°, 25 p.

Savonarola G. — Trattato dell' amore di Gesù (*Fiori di letteratura*). Florence, Giannini, 1922, 32°, 44 p.

Louis de Blois OSB. — Œuvres spirituelles du vénérable Louis de Blois, abbé de Liessies, trad. nouv. par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. III (Miroir des âmes religieuses). Tours, Mame, 12°, XIX-327 p.

S. Pierre d'Alcantara. — Traité de l'oraison et de la contemplation, traduit par le P. **Ubald d'Alençon**. Paris, librairie S. François, 16°, XXXII-216 p.

S. Teresa di Gesù. — Il libro della sua vita. Prefazione et versione di **V. Piccoli**. Milan, 16°, XXVI-436 p.

Ribadeneira P. SJ. — Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita, t. II. Madrid, *Monumenta historica Soc. Iesu*, 8°, VIII-552 p.

Vén. **P. Thomas a Jesu** OCD. — *De contemplatione acquisita*, opus inedi'um et *Via brevis et plana orationis mentalis*, edidit et annotavit **F. Eug. a S. Josepho**. Milan, Lega Eucaristica, 1922, 206 p.

Malebranche. — Traité de l'amour de Dieu, en quel sens il doit être désintéressé, suivi de 3 lettres au P. Lamy, avec introduction et notes par **D. Roustan** (*Les chefs-d'œuvre inconnus*). Paris, Bossard, 1922, 16°, 321 p.

Piny OP. — La chiave del puro amore. Trad. del **P. Nuvoli** OP. — Turin, Marietti, 24°, VIII-208 p.

Œuvres du **P. Faber**. I. Tout pour Jésus , le Progrès de l'âme, le Saint-Sacrement. Abrégé en lectures ou méditations par **L. Jaud**. Paris, Téqui, 12°, X-450 p.

Cieszkowski A. — Padre nostro, trad. dal polacco di **A. Palmieri**. (*Maestri della vita spirituale*). Bologne, Zanichelli, 8°, XXI-414 p.

Dom **Verkade W.** OSB. — Le Tourment de Dieu, traduit par **M. Faure**. Paris, Art catholique, 16°, 283 p.

II. — Documents et Travaux

Hare W. L. — Mysticism of East and West. Londres, Macmillan, 136 p.

Schmidt HL. — Eschatologie und Mystik im Urchristentum. — *Zeits. neut. Wiss.* 1922, 21, 277-291.

Bousset W. — Das Mönchtum der **Sketische** Wüste. — *Z. KGesch.*, 42, 1-41.

Baumstark A. — Paradigmengebete **ostsyrischer** Dichtung. — *Oriens Christ.*, 10-11, 1-32.

E. Peterson. — Zu griech. Asketikern. I. Zu **Evagrios Pontikos**. — *Byzant. Neugriech Iahrb.*, 5-8.

Lampen W. OFM. — Ps. **Dionysius Areopagita**, de vader der christ. mystiek. — *Katholick*, 164, 33-54.

Ménager A. OSB. — **Cassien et Clément d'Alexandrie**. — *Vie spirituelle*, 9, 138-152.

Ménager A. OSB. — La contemplation d'après S. **Grégoire le Grand**. — *Vie spirituelle*, 9, 242-282.

Conventual Third Order of St. **Dominic** and its development in England, by a Dominican of Stone. Londres, Burns, Oates, 92 p.

Felder H. OMC. — Die Ideale des hl. **Franziskus von Assisi**. Paderborn, Schöningh, 540 p.

Haselbeck G. — Am Quellborn franziskanischen Geistes. Einführung in der Sinn und das Wesen der Regel des hl. **Franziskus**. Mergentheim, Oblinger, 119 p.

Vicente de Peralta OMC. — Místicos franciscanos. — *Estudis franciscans*, 50, 335-355.

Sur S. Bonaventure.

Cadorna Carla. — Il cantore della povertà, **Jacopone da Todi** (1228-1308). Florence, lib. ed. fiorentina, 8°, 219 p.

H. Spettmann. — Das Schriftchen *De oculo morali* und sein Verfasser. — *Arch. Franc. hist.*, 309-22.

C. Volpe. — Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Florence, Vallechi, 12°, XII-276.

Alberdingk-Thym J. — *Anima Christi* litteratur. — *Studien*, 55, 149-150.

Weinhandl F. — Meister **Eckehart** im Quellpunkt seiner Lehre. Erfurt, Keyser, 8°, 24 p.

Levasti A. — **Enrico Suso.** — *Rev. filos. neoscol.*, gennaio, 39-50.

Bouman A. C. — Joh. **Ruusbroec** en de Duitsche mystiek, II. — *Tijdschr. Nederl. Taal-Letterk*, 42, 47-71.

van Mierlo J. SJ. — **Joannes Ruysbroeck** en de Duitsche mystiek. — *Studien*, 1923, 200-228 et 376-396.

Suite des articles annoncés dans RAM, 1923, p. 223.

Reypens L. SJ. — Ruusbroeckbijdragen. — *Tijdschr. Nederl. Tall-Letterk.* 42, 47-71.

Reypens L. SJ. — De goestelijke physionomie van **Ruusbroec.** — *Dietsche Warande en Belfort*, 1923, 1-10.

Reypens L. SJ. — Een verdoken parel der mystiek : de « Seven manieren van heileger minner ». — *Dietsche Warande en Belfort*, 1923, 717-730.

Hyma A. — The *De libris teutonicalibus* by Gerard **Zerboll of Zutphen.** — *Nederl. Arch. v. Kerkgesch.*, 1922, 42-70.

V. Hostachy. — Le « Purgatoire » de Sainte **Catherine de Gênes.** — *Rev. Jeunes*, 38, 230-242.

Cervos F. — Breve noticia del Instituto de la **Compagnia de Jesus.** — Barcelona, Casulleras, 16°, VIII-176.

Petitot H. OP. — L'œuvre mystique et sociale de sainte **Thérèse.** — *Rev. Jeunes*, 38, 6-26.

Urbano L. — Las alegorías predilectas de **Sa Teresa.** — *Ciencia Tomista*, janv.-fév. 52-71.

Sanchez E. — ¿ Es santa **Teresa**, en el sentido teológico y canónico de la palabra, de hecho y de derecho, Doctora Mística de la Iglesia Universal ? Avila, Martin, 8°, 45 p.

Arintero G. OP. — Influencia de Santa **Teresa** en el progreso de la teología mística. — *Ciencia Tomista*, iul.-ag.

Marie-Amand de S. Joseph OCD. — Remarques sur l'édition critique de **S. Jean de la Croix.** — *Vie spirituelle*, 9, [43-47].

Goyau G. — Pour la défense de la morale chrétienne. L'actualité de Saint **François de Sales.** — *Correspondant*, 10 déc., 293, 791-807.

Bartoccetti. — Le Similitudini naturalistiche nella Filotea di S. **Francesco di Sales** e le loro fonti. — *Scuol. catt.*, juin, 462-475.

Premoli O. — Storia dei **Barnabiti** nel Seicento. Rome, Industria tip. 1922, 8°, 496 p.

H. Joly. — **Angélique Arnauld.** — *Rev. Jeunes*, 38, 133-155.

H. Joly. — Madame **Guyon.** — *Rev. Jeunes*, 38, 243-255.

Seeberg E. — **Gottfried Arnold**, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. — Studien zur Historiographie u. zur Mystik. Meerane i. S., Herzog, 8°, VIII-611 p.

M. A. — La V. M. **Mariana Francisca de los Angeles**, Fundadora de la Comunidad de Carmelitas Descalzas de Santa Teresa de Madrid. *Vida sobrenatural*, 6, 407-423.

Crispolti V. — Cesare **Guasti** e la sua pietà. Nel centenario della nascita. Milan, Vita e Pensiero, 8°, 203 p.

Spirago F. — **Katharina Emmerich.** Ihr Leben mit ausführliche Besprechung ihrer wunderbaren Gnadengaben und Gesichte. — Lingen, van Acken, 1924, 151 p.

W. Hümpfner OSA. — Clemens **Brentanos** Glaubwürdigkeit in seinen **Emmerick**-Aufzeichnungen. Würzburg, St-Rita-Verlag, 8°, VI-576 p.

Dirheimer G. — Anne Catherine **Emmerich** et Clément **Brentano.** Paris, Téqui, 12°, XVI-240 p.

Barthou L. — Lettres inédites de **Lamennais** à Saint-Victor. — *Revue des Deux-Mondes*, 1 et 15 nov. 1923, 162-200, 395-429.

Détails sur les publications ascétiques de Lamennais (voir RAM, 1923, p. 401), et notamment sa traduction de l'Imitation.

S. J. R. OSB. — Sor **Josefa Corral y Fernandez** (1888-1918) [des bénédictines de Palacios de Benaber, Burgos]. — *Vida sobrenatural*, 6, 267-281.

Franzini M. Costetti SJ. — P. Riccardo **Friedl** S. J. Venise, Sorteni 16°, 228 p.

Gan Ginneken J. SJ. — Die Konversionsbewegung in Holland. — *Stimmen der Zeit*, 106, 1-19.

Barrès M. — Enquête aux pays du Levant. XI. L'Ecole mystique de Konia. — *Rev. des Deux-Mondes*, 15 oct. 1923, p. 721-751.

Publié depuis dans le second volume de l'ouvrage portant le même titre.

Voir aussi : p. 80, **Hoornaert, Echegoyen** ; p. 84, **Vincent** ; p. 94, **Masseron, Martin de Barcelona, Lemmens, Clop, Seisdedos.**

Le Gérant : A. SOUCASSE

Ouvrages envoyés à la Rédaction

Plusieurs de ces publications seront l'objet d'un compte rendu détaillé dans un prochain numéro de la *Revue*.

H. Noble OP. — *La conscience morale*. Paris, Lethielleux, 1923, 12°, 300 p., 7 fr.

L. Perroy. — *Le Père Claude de la Colombière*. Paris, Lethielleux, 1923, 12°, VII-294 p., 7 fr.

L. H. Petitot OP. — *Saint Thomas d'Aquin. La vocation, l'œuvre, la vie spirituelle*. Paris, *Revue des Jeunes*, 1923, 12°, 157 p., 5 fr.

R. Plus. — *Prédication réelle et irréelle*. Notes pratiques pour *le ministère paroissial*. Paris, éditions Spes, 1923, 12°, 95 p., 2 fr. 75.

A. de Poulpiquet OP. — *L'Eglise catholique, étude apologétique*. Préface du R. P. Gardeil. Paris, *Revue des Jeunes*, 1923, 12°, XXV-340 p., 10 fr.

Père Rutten OP. — *Croire ?* Bruxelles, *Action catholique*, 1923, 12°, 227 p.

H. Schönhöffer. — *Spiegel der Vollkommenheit des hl. Franziskus* (Speculum perfectionis). Fribourg, Herder, 1922, 12°, XX-208 p.

Mgr de Ségur. — *Lettres à ses filles spirituelles*, publiées par le marquis de Ségur. Nouvelle édition. Paris, Téqui, 1923, 12°, 219 p., 3 fr. 50.

H. Suso. — *Le petit livre de l'amour*. Traduction de Renée Zeller. 2e éd. Paris, *Revue des Jeunes*, 32°, 63 p., 3 fr.

A. Taoussi CD. — *Le Cantique des Cantiques de Salomon*. Texte et traduction suivie d'un commentaire poétique imité du parallélisme hébreu. Abbeville, Paillart, 1923, 8°, 149 p.

A. Texier. — *Méditations pour les jeunes. En vacances*. Niort, Librairie Sainte-Marie, 1923, 12°, XVII-400 p., 8 fr. 50.

Théodore de Saint-Joseph CD. — *Les ascensions de l'âme dans la Bse Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus*. Bruges, Beyaert, 1923, 12°, 96 p.

J. Vaudon. — *Lettres inédites de Marie Jenna à Mathilde Aussant*. Paris, Lethielleux, 1923, 12°, LIX-495, 12 fr.

W. Verkade OSB. — *Die Unruhe zu Gott*. Erinnerungen eines Maler-Mönches. 16-26e mille. Fribourg, Herder, 1923, 12°, VIII-248 p., 12 fr. 60.

J. Viollet. — L'éducation par la famille. Paris, Association du mariage chrétien, 86, rue de Gergovie, 1923, 8°, 128 p., 4 fr. 50.

F.-A. Vuillermet. — *Les divertissements et la conscience chrétienne*. Paris, Lethielleux, 1923, 12°, 324 p., 7 fr.

Vulliez-Sermet SJ. — Sujets d'oraison pour une retraite de huit jours. 2e édition. Paris, Beauchesne, 1923, 12°, 170 p., 4 fr.

Mélanges Thomistes publiés par les Dominicains de la Province de France, à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin (18 juillet 1323). Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1923, 8°, 408 p., 28 fr. (Bibliothèque thomiste, III).

P. SCHEUER, SJ.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR

LA CONTEMPLATION INFUSE

Supplément à la Bibliographie des *Grâces d'oraison* du P. POULAIN

1 fascicule in-8° de 44 pages. Prix : 3 fr.

En vente à l'Administration de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 9, rue Montplaisir, Toulouse, ou chez M. Beauchesne, libraire, rue de Rennes, 117, Paris (VIe).

LES ÉTUDES

Grande Revue catholique d'intérêt général

Les questions, les hommes, les livres dont on parle

Le 5 et le 20 du mois.

Abonnements : 30 fr. par an ; étranger, 40 fr.

LES

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

ont pour but de concourir au progrès de la science dans l'ordre religieux

Paraissent tous les deux mois.

Abonnements : 14 fr. par an. — Etranger : 16 fr.

Pour les abonnés des *Études* : 12 et 14 fr.

PARIS (VIIe), 5, Place Mithouard. — C/C n° 155-55. M. JALABERT

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON